UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00263467 3

Lasson, Georg
Beitrage zur Hegel-Forschung

B
2948
L3
Heft.1

BEITRÄGE

ZUR

HEGEL-FORSCHUNG

VON

GEORG LASSON

PASTOR AN ST. BARTHOLOMÄUS IN BERLIN

I. HEGELS MITARBEIT AN DER ERLANGER LITTERATURZEITUNG

II. KREUZ UND ROSE. EIN INTERPRETATIONSVERSUCH :: :: ::

BERLIN

TROWITZSCH & SOHN

1909

BEITRÄGE

ZUR

HEGEL-FORSCHUNG

VON

GEORG LASSON

PASTOR AN ST. BARTHOLOMÄUS IN BERLIN

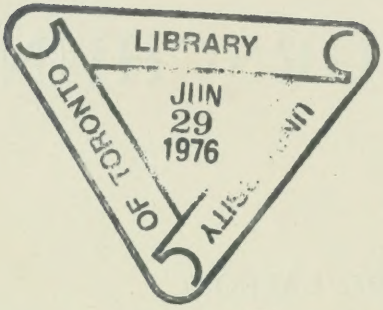
I. HEGELS MITARBEIT AN DER ERLANGER LITTERATURZEITUNG

II. KREUZ UND ROSE. EIN INTERPRETATIONSVERSUCH :: ::

BERLIN

TROWITZSCH & SOHN

1909



B
2948
N3
Heft. 1

Vorbemerkung.

Bei dem Herausgeber dieses Heftes haben sich allerlei Materialien sowohl zur Lebensgeschichte Hegels wie zum Verständnis seiner Philosophie angesammelt. Von beiden Arten veröffentlicht er hier je eine Probe und behält sich vor, bei Gelegenheit darin fortzufahren.

Daß aus Hegels frühester Jenenser Zeit in diesem Hefte einige bisher unbekannte Arbeiten haben publiziert werden können, wird für die Kenntnis Hegels nicht ohne Interesse sein. Hoffentlich trägt auch der an einem ebenso oft zitierten wie selten verstandenen Satze unternommene Interpretationsversuch etwas zur Klärung über Hegels Lehre bei.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/beitrgezurhege01lass

Inhalt.

Seite

I. Hegels Mitarbeit an der Erlanger Litteraturzeitung 7

1. Ein Brief Hegels an G. E. A. Mehmel 7
2. Drei nachweislich Hegelsche Arbeiten 16
3. Eine Recension, deren Verfasserschaft nicht urkundlich bezeugt ist 27

II. Kreuz und Rose. Ein Interpretationsversuch 43

I. Hegels Mitarbeit an der Erlanger Litteraturzeitung.

1. Ein Brief Hegels an G. E. A. Mehmel.

Die Königliche Bibliothek zu Berlin hat im vorigen Jahre einen Brief Hegels erstanden, der unsere spärlichen Kenntnisse über seine Jenenser Zeit auf das erwünschteste vermehrt. Der Brief (2 Seiten 4° beschrieben) hat folgenden Wortlaut:

Jena, d. 26. März 1802.

Theuerster HE. Professor!

Den ersten freyen Augenblick, den ich erhielt, benutzte ich, um mich an das Abtragen meiner Schuld zu machen, und schicke Ihnen nun in dem beygefügten ausser der Recens. von Wern. u. einer Anzeige über Krug, (die die Veranlassungen selbst berührt, dass sie nur eine Anzeige geworden ist,) zwey Kritiken, die eine über Gersteckers Rechtsprincip, das auf dem Titel sowohl, als im Intelligenzbl. grosse Prätension machte; — die andere über Fischhaber; was der Eingang der Recens. sagt, bezieht sich auf eine tönende Recens. in der hiesigen Zeitung; Sie sehen, dass ich Sie und Ihr interessantes Institut nicht vergessen hatte, und suchte, wo ich dafür etwas

dienliches zu Handen bekommen konnte — In ein paar Tagen erhalte ich endlich auch die erste Ausgabe von Herders Gott, und werde auch diesen Posten vollends schleunig berichtigen. Wenn Sie mir für diese Ferien Arbeit schicken wollen, so werde ich sie mit Vergnügen bald besorgen; es freut mich zu einem Institut etwas beyzutragen, dessen Interesse Sie mit jedem Tage vermehren, während andere besonders im philosophischen Fache wie die hiesige täglich mehr sinken.

Ich bin sehr neugierig auf die Kritik des neuesten Stückes unseres Journ. (dessen zweytes Heft Sie auch werden erhalten haben) die Sie mir angekündigt haben; dass meine Schrift: über die Differ. u. s. w. Ihren Beifall erhalten hat, freut mich sehr, da Sie einer der wenigen sind, deren[1]) Beyfall man zu verdienen wünschen kann.

Ich lege die Quittung für die empfangene Bezahlung bey, und bin mit aller Hochachtung

Ihr ergebenster
D. Hegel.

Prof. Schelling empfiehlt sich Ihnen vielmals und hofft auf einen Brief von Ihnen.

Aus diesem Briefe ergiebt sich, daß Hegel eine Anzahl Bücherbesprechungen an den Redakteur eines Rezensionsinstituts gesandt hat, das sich vor den übrigen seiner Art durch das Bestreben auszeichnete, mit der Entwicklung der spekulativen Philosophie in Deutschland Schritt zu halten. Welches Institut das war, kann nicht zweifelhaft sein. Es handelt sich um die Erlanger Litteratur-Zeitung, die in den

---

[1]) H. scheint erst dessen geschrieben und dann über die beiden ss ein r hinübergeschrieben zu haben.

Jahren 1800—1802 die Sache der Fichteschen Wissenschaftslehre und des Schellingschen transzendentalen Idealismus mit Eifer verfocht. Der Herausgeber, dem diese Stellungnahme des Blattes zu verdanken war, Gottlieb Ernst August Mehmel, ein Schüler, später ein naher Freund Fichtes,[1]) hatte im Jahre 1801 die Redaktion, die er zuerst mit dem Hofrat Meusel zusammengeführt hatte, selbständig übernommen und führte sie durchaus im Geiste der neuen Richtung und im Gegensatze gegen die Aufklärung, die in den übrigen großen Literaturblättern das Wort hatte. Der Rücktritt des Hofrats Meusel von der Redaktion wurde damals öffentlich darauf zurückgeführt, daß die Erlanger Litteraturzeitung eine „wirklich höchst schändliche lobpreisende Recension des elenden Pasquills, so unter dem Titel: Ehrenpforte des Präsidenten Kotzebue[2]) bekannt ist" gebracht habe, mit deren Aufnahme Meusel nicht einverstanden gewesen sei. Nach der Art, wie Mehmel auf diese Behauptung erwidert,[3]) scheint sie in der Tat zugetroffen zu haben. Jedenfalls aber war es ein Irrtum, daß Mehmel glaubte, eine Literaturzeitung, die auf einen möglichst ausgedehnten Leserkreis rechnen muß, wenn sie bestehen soll, aufrechthalten zu können unter Parteinahme für eine geistige Bewegung, die zwar von den besten Männern der Zeit ausging, aber der großen Menge des gebildeten und selbst des gelehrten Publikums unverständlich und verdächtig war. Zum Beginn des Jahres 1802 trat Mehmels Kollege, der Mathematiker Karl Christian Langsdorf, offiziell in die Redaktion ein; allein der Verfall des Blattes war nicht

---

[1]) Vgl. Fichtes Leben. 2. Aufl. 2. Bd. Leipzig 1862. Briefe Fichtes an Mehmel, S. 554 ff.

[2]) Von A. W. Schlegel, der sich im Intelligenzbl. Nr. 23 der Erlang. Littztg. (13. Juny 1801, Sp. 177) zur Verfasserschaft bekannte.

[3]) Erlanger Litteraturztg. Intelligenzbl. Nr. 27 vom 15. Aug. 1801, Sp. 209 ff.

mehr aufzuhalten, am wenigsten durch die zunehmende Gereiztheit der persönlichen Polemik, mit der sich Mehmel gegen seine Widersacher wandte. Am 30. Juni 1802 erklärte die Walthersche Buchhandlung, in deren Verlag das Blatt erschien, daß die Erlanger Litteraturzeitung „mit diesem Monate so lange geschlossen sei, bis es möglich sein wird, die Hindernisse zu besiegen, die es bisher auf eine unglaubliche Art erschwerten, sie in die Hände der Freunde gründlicher Beurteilungen zu bringen".[1])

Während in den früheren Jahren wochentäglich ein halber Bogen der Litteraturzeitung erschienen war — fünf Nummern Rezensionen und eine Nummer Intelligenzblatt, war für 1802 unter Einschränkung des Umfanges eine neue Einrichtung des Blattes versucht worden. Es erschienen nun zweimal in der Woche je ein Kritikenblatt, einmal ein Anzeigenblatt, kürzere Bücherbesprechungen enthaltend, und einmal ein Intelligenzblatt. Daraus erklärt sich in Hegels obigem Briefe die Unterscheidung zwischen der „Anzeige" über Krug und den drei weiteren Arbeiten, deren eine er als Rezension, die beiden anderen als Kritiken bezeichnet. Mehmel aber, den wir ohne weiteres als den Adressaten des Hegelschen Briefes annehmen müssen,[2]) hat nur eine der vier ihm damals übersandten Arbeiten Hegels in das Kritikenblatt, zwei andere in das Anzeigenblatt aufgenommen, während eine nicht mehr zum Abdruck gekommen ist.

---

[1]) Erl. Littztg. Intelligenzbl. Nr. 26 vom 30. Juni 1802. — Die kurze Laufbahn des Blattes ist durch die ständige Änderung der Redaktion gekennzeichnet: Als Redakteur des 1. Jahrgs. 1799 erscheint Meusel; der Jahrgang 1800 hat zwei Redakteure, Meusel und Mehmel, 1801 wird Mehmel allein als Redakteur genannt. 1802 Mehmel und Langsdorf.

[2]) Weitere Briefe Hegels an Mehmel sind bis jetzt nicht bekannt. Hegel hat sich später einmal in einem Briefe an Niethhammer vom 20. Mai 1808 ziemlich abschätzig über Mehmel geäußert. (Briefe von und an Hegel, Leipzig 1887, 1. Bd., S. 173.)

Am 26. März hatte Hegel die Besprechungen abgeschickt. Bereits in dem Anzeigenblatt Nr. 14 vom 9. April erschien seine Rezension der beiden Schriften von J. Fr. C. Werneburg. Am 28. April folgte im Kritikenblatt Nr. 35 die Besprechung des Buches von Gerstäcker[1]) und im letzten Monate des Bestehens der Litteraturzeitung wurde dann noch im Anzeigenblatt Nr. 22 am 4. Juni die kurze Anzeige von Krugs Organon abgedruckt. Wenn diese Arbeiten Hegels auch weder zu seinem literarischen Charakterbilde noch zur Geschichte seines Entwickelungsganges etwas wesentlich Neues hinzufügen, so bleibt es doch immerhin von Interesse festzustellen, daß er in dieser Weise als Rezensent tätig gewesen ist, und man wird sich darüber freuen dürfen, daß wir durch jenen Brief instand gesetzt sind, der Sammlung seiner Werke diese Arbeiten beizufügen. Wir drucken sie weiter unten getreu nach dem Originaldruck in der Erlanger Litteraturzeitung, mit Beibehaltung der Orthographie, aber unter stillschweigender Beseitigung der Druckfehler, ab.

Aus Hegels Brief geht hervor, daß ihm die Bücher von Werneburg und Krug zur Besprechung waren übergeben worden, und daß er aus Interesse an dem Blatte die Rezensionen von Gerstäcker und Fischhaber hinzugesellt hat. Er war außerdem beauftragt, Herders „Gott" zu besprechen, der 1800 in zweiter Auflage erschienen war. Dazu aber hatte er sich erst die erste Auflage verschaffen wollen und stellt, nachdem er sie erhalten, die baldige Erledigung auch dieses Auftrages in Aussicht. Dadurch wird ein Punkt in Rosenkranz' Leben Hegels aufgehellt. Rosenkranz äußert die Vermutung, ein Buch, das Goethe mit seinem Briefe vom 15. Dezember 1803 Hegeln mit der Bitte um Besprechung

[1]) So lautet der Name im Druck; in Hegels Briefe steht Gerstecker. Die von Hegel erwähnte Ankündigung steht im Intelligenzblatt der Jenaischen Allgem. Litteraturzeitung Jahrg. 1801, Nr. 230, Sp. 1872.

in der neuen Jenaischen Litteraturzeitung zugesandt hatte, sei Herders Gott gewesen, und bemerkt: „Es existiert noch handschriftlich eine Kritik Hegels über die zweite Ausgabe von Herders Gott, Gotha 1800, welche den Unterschied derselben von der ersten Ausgabe mit milder Schärfe auseinandersetzt.“[1]) Dabei mußte es nun immer auffällig sein, daß für ein im Jahre 1804 zu eröffnendes Blatt Hegel gerade ein Buch sollte zur Besprechung erhalten haben, das schon bald vier Jahre früher erschienen war. Noch mehr aber mußte die Frage entstehen, warum denn eigentlich die Besprechung Hegels dann in diesem Blatte nicht gedruckt worden sei, obwohl er sie ausgeführt hatte. Jetzt haben wir die richtige Aufklärung erhalten. Die Rezension von Herders Gott hatte Hegel für die Erlanger Litteraturzeitung übernommen; aber ehe sie abgedruckt werden konnte, hörte das Blatt auf zu existieren, und so blieb sie als Manuskript unter Hegels Papieren liegen. Freilich ist nun ganz ungewiß, welch ein Buch Hegel von Goethe mag zugesandt worden sein.

Das Buch von Fischhaber, das Hegel auch noch besprochen hatte, hat folgenden Titel:

Über das Prinzip und die Hauptprobleme des Fichteschen Systems, nebst einem Entwurfe zu einer neuen Auflösung derselben — Karlsruhe, 1801.

Der Verfasser, Gottlob Christian Friderich Fischhaber, ein jüngerer Landsmann Hegels, geboren zu Göppingen den 24. April 1779, hatte 1799 zu Tübingen promoviert mit einer „Diss. phil. sistens Theoriam Fichtianam de summo fine cum caeteris Philosophiae systematibus comparatam“. Er wurde später Repetent am Tübinger Stift und dann Gymnasialprofessor in Stuttgart. Als solchen erwähnt ihn Hegel

[1]) Rosenkranz, Hegels Leben und Werke, Berlin 1844, S. 223. — Ueber das Schicksal der in Rosenkranz' Besitz gewesenen Papiere Hegels siehe Hermann Nohl, Hegels theol. Jugendschriften, Tübingen 1907, S. VI.

in einem Briefe an Cousin[1]) als den ihm persönlich unbekannten Herausgeber eines philosophischen Journals. Es erschien während der Jahre 1818 - 20, hat es aber nur auf vier Hefte gebracht.[2]) — Weshalb Mehmel die Rezension Hegels über das Fischhabersche Buch nicht noch vor Schluß der Zeitung hat erscheinen lassen, kann man natürlich nicht wissen. Aber vielleicht darf man annehmen, daß Hegel, der gleichzeitig in seiner Abhandlung „Glauben und Wissen" sehr kritisch und wohl sogar nicht ganz billig über Fichte sich geäußert hatte, auch hier Fichte nicht mit der Verehrung behandelt hat, die Mehmel gewünscht hätte. — Die „tönende Recension" des Fischhaberschen Buches steht in der Jenaischen Allgemeinen Litteraturzeitung vom 5. August 1801, Sp. 281 ff.

Hegels Hoffnung auf eine Kritik des „neuesten" Stückes des von ihm und Schelling herausgegebenen kritischen Journals für Philosophie wurde ebenfalls durch das Eingehen der Zeitung vereitelt. Gemeint hat er das erste Stück des zweiten Bandes des kritischen Journals, das früher ausgegeben wurde als das dritte Stück des ersten Bandes und ganz mit Hegels Abhandlung über „Glauben und Wissen" gefüllt war. Über das erste Stück des ersten Bandes war im Kritikenblatt Nr. 24 der Erlanger Litteraturzeitung vom 22. März 1802 ein ausführliches, sehr wohlwollendes Referat erschienen; wenn Hegel gleich nach Erscheinen dieser Nummer, am 26. März, sich beeilt, seine Sendung an Mehmel abzufertigen, so ist das wohl kein bloßer Zufall. Auch Hegels Schrift

---

[1]) Briefe v. u. a. H., 2. Bd., S. 21.

[2]) Eine Biographie Fischhabers findet sich bei Ersch und Gruber. In Meusels „gelehrtem Deutschland" Bd. 13, ist seine obige Schrift irrtümlich einem Georg Friedrich Fischhaber, Spezialsuperintendenten und Stadtpfarrer zu Laufen a. N., zugeschrieben. Die „Briefe von und an Hegel" geben a. a. O. Anm. 1 ein falsches Todesjahr Fischhabers an; er ist am 31. August 1831 gestorben.

über die „Differenz" hat noch eine durch drei Nummern (vom 9., 11. und 14. Juni) sich erstreckende verständnisvolle und höchst anerkennende Besprechung gefunden.

Der Schluß von Hegels Brief gibt noch ein Problem auf. Er beweist, daß Hegel bereits Beiträge an die Erlanger Litteraturzeitung geliefert und dafür Honorar erhalten hat. Lassen sich diese früheren Beiträge Hegels feststellen? Die Zeit für Hegels Mitarbeiterschaft wird man wohl bestimmen können. Im Juli 1801 hat er seine erste Schrift über die „Differenz" vollendet und am 27. August 1801, an seinem Geburtstage, hat er promoviert. Seitdem war er zu wissenschaftlicher Arbeit gewissermaßen erst legitimiert; auch wird er sich in Jena vor Beendigung seiner eigenen Erstlingsarbeit schwerlich Zeit zu Rezensionen genommen haben. Und daß er mit Mehmel erst von Jena aus und durch Vermittelung Schellings bekannt geworden ist, darf man wohl auch als das wahrscheinlichste ansehen. Danach würde man also im 2. Bande des Jahrganges 1801 und in dem einzigen des Jahrganges 1802 der Erlanger Litteraturzeitung nach weiteren Arbeiten Hegels zu suchen haben.[1]) Das Suchen

[1]) Die in jenen Bänden enthaltenen Rezensionen und Anzeigen philosophischer Werke außer den drei nachweislich von Hegel verfaßten seien hier aufgezählt: Am 17. Juli 1801 über Fichte's „sonnenklaren Bericht", Sp. 1105 ff.; am 21. August 1801 über Jakobs Grundriß der allgemeinen Logik, 4. Aufl., Sp. 1305 ff.; am 15. September 1801 über Bouterweks Anfangsgründe der spekulativen Philosophie, Sp. 1444 ff.; am 12. Oktober 1801 über Schelle's „Welche Zeit ist's in der Philosophie?", Sp. 1593 ff.; am 20. Oktober 1801 über Lichtenbergs vermischte Schriften, Sp. 1642 ff.; am 9. Dezember 1801 über Herders Kalligone, I. Teil, Sp. 1929 ff.; am 21. Dezember 1801 über Fichte's Antwortschreiben an Reinhold, Sp. 1993 ff.; am 4. Januar 1802 über Imm. Kants Logik, herausgegeben von Jäsche, Sp. 1 ff.; am 4. Januar 1802 über Mellins Enzyklopädisches Wörterbuch, Sp. 3 ff.; am 1. März 1802 über Schells Erläuterungen der Transzendentalphilosophie, Sp. 136; am 17. Mai 1802 über Tennemanns 3. Bd. und Buhles 6. Teil 1. Hälfte der

aber wird dadurch sehr erschwert, daß auch die drei urkundlich als Hegelisch belegten Rezensionen nicht viel Merkmale aufweisen, die für Hegels Stil bezeichnend wären. Also darf man auch kaum darauf rechnen, andere Beiträge an stilistischen Merkmalen erkennen zu können. An inhaltlichen Merkmalen lassen sich vielleicht die folgenden aufstellen: strenge Sachlichkeit, die auf das besprochene Werk ernsthaft eingeht, ein gewisser nüchterner Humor und eine Unabhängigkeit des Standpunktes, die so wenig Kantische wie Fichtesche oder Schellingsche Sätze reproduziert. Aber daraufhin nun Artikel, die man Hegel zuschreiben könnte, mit Bestimmtheit zu bezeichnen, würde doch ein ziemlich willkürliches Unternehmen sein.

Der Herausgeber will lieber den Vorwurf allzu großer Zurückhaltung als den allzu voreiliger Entschiedenheit auf sich laden. Er begnügt sich deshalb, auf eine Rezension hinzuweisen, die ihm am ehesten der Art Hegels zu entsprechen scheint, wie sie auch in den damaligen Kreis der Arbeiten Hegels am besten paßt.

Es ist die Besprechung von Bouterweks Anfangsgründen der spekulativen Philosophie. Mehmel hatte zuerst bei Fichte angefragt, ob dieser das Buch besprechen wolle. Fichte hatte ablehnend geantwortet.[1]) Ob nun Hegel, der zu jener Zeit mit Reinhold, Krug und dem Skeptiker Aenesidemus (Schulze) abrechnete und also zur Besprechung Bouterweks wohl aufgelegt sein konnte,[2]) wirklich der Ver-

Geschichte der Philosophie, Sp. 313 ff.; am 30. Juni 1802 über Fichtes Schrift gegen Nicolai, Sp. 420 ff. Im Anzeigenblatt: am 4. Juni 1802 über „Verteidigung der Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes", Sp. 169 ff. Die Recensionen sind sämtlich anonym.

[1]) Siehe Fichtes Leben, Bd. 2, S. 556.

[2]) Die Darstellung, wie Hegel durch den Widerspruch gegen jene Männer zum positiven Schaffen angeregt wurde, gäbe einen hübschen

fasser jener am 15. und 16. September 1801 erschienenen Rezension sein kann, mag dem Urteil der Einsichtigen anheimgestellt bleiben. Vielleicht, daß auf der Bibliothek in Erlangen noch handschriftliche Auskunft darüber wie über Hegels sonstige Mitarbeit an der Erlanger Litteraturzeitung sich möchte finden lassen. Der Herausgeber muß sich damit zufrieden geben, daß es ihm möglich gewesen ist, wenigstens auf der Berliner Bibliothek so viel zu finden, wie er gefunden hat.

2. Drei nachweislich Hegelsche Arbeiten.

1. (Erlanger Litteraturzeitung. Jahrgang 1802. Kritikenblatt No. 35, v. 28. April, S. 276 ff)

Versuch einer gemeinfasslichen Deduktion des Rechtsbegriffs aus den höchsten Gründen des Wissens als Grundlage zu einem künftigen System der Philosophie des Rechts. *Von K. Fr. Wilh. Gerstäcker,* Rechtskons. zu Leipzig. Breslau, b. Aug. Schall 1801. S. 170. 8. (14 Gr.)

Der Verf. hat sich eine schwere Aufgabe gemacht, die Deduktion aus den höchsten Gründen des Wissens mit Gemeinfasslichkeit zu vereinigen: was bey einem solchen Versuch gewöhnlich der Fall ist, dass die Gemeinfasslichkeit über die Höhe der Gründe die Oberhand gewinnt, findet sich auch in diesem Versuch.

Die *Einleitung* enthält tief seyn sollende Unterscheidungen von *Metaphysik* und *Physik* des Rechts; die *Metaphysik* sondere die Idee Recht von den mit ihr so oft vertauschten Begriffen, Moralität, Glückseligkeit und willkührlicher Gewalt

Gegenstand zu einer Dissertation. Bei Bouterwek z. B. findet man schon das Thema der Phänomenologie genau angegeben — als ein dem Verstande unlösbares Problem.

(Recht des Stärkeren) sowie von allen besonderen empirischen Verhältnissen, an denen sie sich äussern könne, ab, entwickle mit Vollständigkeit die in ihr enthaltenen Merkmahle, leite von diesen ein System reiner Vernunft-Grundsätze über das Recht her u. s. w. — Das Naturrecht (die *Physik* des Rechts) beziehe die von der Metaphysik aufgestellte Idee, so wie das von ihr hergeleitete System reiner Vernunftprinzipien auf den ganzen Umkreis möglicher menschlicher Verhältnisse, welche darunter gehören, und der Prüfung, ob und in wiefern sie durch das Rechtsgesetz bestimmt werden, bedürfen. — Dieses Trennen des rein formalen Rechtsbegriffs von seiner Realität verwandelt die Metaphysik des Rechts in einen blossen Formalismus, der es nur mit einem leeren Begriff und seiner Analyse zu thun hätte; die Physik des Rechts aber in ein Subsumiren der möglichen menschlichen Verhältnisse unter den in der vorigen sogenannten Metaphysik aufgestellten allgemeinen Begriff; aber diese möglichen menschlichen Verhältnisse, worauf der ihnen nicht einwohnende, und besonders aufgestellte Begriff in der Physik erst angewendet wird, — wie kommt denn ein solches Verfahren zu ihnen anders, als auf eine empirische Weise? denn im Begriff liegen sie nicht; und jener Begriff, — was ist er anders als das Produkt eines abstrahirenden Formalismus? — Diese ganze Unterscheidung der Wissenschaft des Rechts in Metaphysik und Physik drückt nichts aus als die gemeine Methode der Wissenschaften, die ihren Inhalt aus gemeiner Erfahrung, ihre Form aus der Reflexion nehmen; die letzten Gründe des Wissens, aus denen uns auf eine solche Weise das Recht deducirt werden soll, können so wenig die letzten seyn, dass sie überhaupt nicht zur Philosophie emporsteigen.

Der Verf. theilt hierauf seine Abhandlung in drey Theile; *der erste* soll aus mannichfaltigen Aeusserungen des gemeinen

Menschenverstands über rechtliche Verhältnisse die Bestandteile des demselben vom Rechte dunkel vorschwebenden Begriffs auffassen und in einen Allgemeinbegriff vereinigen; — *der zweyte* zu den höchsten Gründen des Wissens emporsteigen, auch aus diesen die Nothwendigkeit (Realität) des Rechts, mithin zugleich den Umfang und die Merkmale seines Begriffes ableiten; so — *der dritte* den in dieser Höhe gefundenen Begriff mit demjenigen, wovon die Untersuchung ausgieng, vergleichen, und für jeden in den letztern aufgenommenen Bestandteil den Beweis aus dem erstern führen.

Was nun die Entwicklung des Rechtsbegriffs aus Urtheilen des gemeinen Menschenverstands betrifft, so unterscheiden sich nach demselben die Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes über das Recht von dem Wissen über dasselbe dadurch, dass jener in völliger Bewusstlosigkeit über die Idee (formale Grundsätze und Begriffe hat er wohl, aber im vorkommenden Fall machte er selbst unmittelbar die Einschränkungen seiner allgemeinen Begriffe, welche das Wissen schon enthalten muss), wie über den Zusammenhang der Totalität der rechtlichen Verhältnisse ist, und nur im einzelnen Fall, nach dem Ganzen einer Anschauung, sein: Es ist recht oder unrecht, ausspricht. Die Urtheile des gemeinen Menschenverstands über Recht und Unrecht können daher nicht anders als an einer Menge von Beyspielen wirklicher Fälle dargestellt werden, einer Menge, die nicht unbestimmter Weise zusammengerafft werden dürfte, sondern nach der Idee der Totalität in einem solchen Umfange ausgewählt werden müsste, dass der Umfang der rechtlichen Verhältnisse in ihnen erschöpft würde, was schon an und für sich unmöglich ist, und auch darum, weil der gemeine Menschenverstand eben darum gemeiner Menschenverstand ist, dass er in seinen lebendigen Urtheilen nicht abstrahirt,

und kein reines Urtheil über das Rechtliche fällt, sondern die Rücksicht des Sittlichen einmischt. G. hat diesen Weg nicht gewählt; sondern dem gemeinen Menschenverstande den allgemeinen Begriff seines rechtlichen Urtheilens abzuhören gesucht, was denn nichts anders heisst, als dass er das Urtheilen des gemeinen Menschenverstandes eigentlich gar nicht zum Worte kommen lässt, sondern im Aufnehmen desselben es sogleich erklärt, d. h. nichts als die eigenen Begriffe vorträgt; so ist z. B. als ein Urtheilen des gemeinen Menschenverstandes vorgetragen: dass eine Handlung, wodurch in die freye Thätigkeitssphäre eines Menschen gewaltsam eingewirkt wird, für rechtswidrig gehalten werde, müsse ihr Urheber dieses gewaltsame Zusammentreffen seiner That mit der äussern Freyheit des Beschränkten gewusst, oder sich doch darum zu bekümmern die Verbindlichkeit gehabt haben u. s. w.

Der *zweyte Abschnitt* S. 25, der die Deduktion des Rechtsbegriffs aus den höchsten Gründen des Wissens enthält, giebt gleich über den Begriff wissenschaftlicher Deduktion sonderbare Vorstellungen; der Verf. sagt S. 26: Hätte der Rechtsbegriff sein Objekt in der Anschauung, so *brauchte* man ihn nur mit *dieser zusammenzuhalten*, um von seiner Wahrheit überzeugt zu werden, wie *dies der Fall mit den Begriffen* und *Sätzen der „reinen Mathematik und empirischen Naturwissenschaft ist.* Die *Richtigkeit* oder *Unrichtigkeit* dieser muss sofort *aus der zwischen ihnen und der Anschauung vorgenommenen Vergleichung einleuchten, ohne dass man nöthig hat*, nach *gefundener Uebereinstimmung beyder andere* Gründe *zu suchen.*" *Denn* das Daseyn der Anschauung könne Niemand, der Sinne, — und die Harmonie eines Begriffs und Satzes mit ihr, Niemand, der die gemeine Urtheilskraft besitze, leugnen; ein mit den Erscheinungen in allen Punkten übereinstimmender Satz habe daher voll-

kommene Evidenz. — Das wäre also die Manier, nach welcher Pythagoras den Satz: dass das Quadrat der Hypotenuse gleich ist den Quadraten der beyden Katheten, erwiesen hätte, — dass er in den Erscheinungen probirt hätte, wie sein Satz mit diesen damit zusammenstimme. In dem was der Verf. empirische Naturwissenschaft nennt, wird freylich so verfahren, aber dafür ist es Empirie, und nicht Wissenschaft. Ohne Zweifel ist der Verf. auf solche Begriffe von der wissenschaftlichen Konstruktion durch Missverstehen desjenigen geleitet worden, was Kant in der Einleitung der Krit. der reinen Vern. über die Apriorität der Urtheile der Mathematik und Naturwissenschaft, und inwiefern ihre Notwendigkeit sich auf Anschauung gründe, sagt.

Mit der Deduktion des Rechts selbst, die der Verf. aus den höchsten Gründen des Wissens, so recht aus den tiefsten Tiefen der Vernunft herauspumpen will, wird sehr weit ausgeholt: S. 29 fangt sie der Verf. damit an, dass wenn er den ganzen Horizont des für ihn möglichen Wissens umblicke, so theile er sich in zwey ihn völlig ausfüllende Bezirke, in das Innere und das Aeussere. — Die Aussenwelt und die Innenwelt wird dann ebenso abgehört, was sich in ihnen finde, wie im ersten Abschn. der gemeine Menschenverstand. Viele Seiten hindurch wird erzählt, dass wenn man nie saure Dinge geschmeckt, einen purpurfarbenen Rock gesehen hätte, man auch nicht wüsste, was sauer u. s. w. wäre; aber eben daraus, dass jeder diese Eigenschaften empfinden müsse, seyen sie nichts an den Aussendingen. „Jemehr ich darüber nachdenke, desto einleuchtender wird es mir, dass Farben und mithin Gestalten, auch Raum und Zeit nichts an den Dingen selbst, sondern bloss Empfindungen in mir sind, einfache, untheilbare Begebenheiten meines Geistes sind, die ich erst auf Etwas ausser mir ausbreite; alles sind erzwungene Zustände in mir, denn nach Ab-

sonderung aller Eigenschaften, die offenbar nur Empfindungen sind, bleibt an den Dingen nichts mehr übrig.“ — Dieser höchste Idealismus gründet sich also allein darauf, dass darauf aufmerksam gemacht wird, wie alles Objektive ein Subjektives, — das Riechbare und Schmeckbare im Riechen und Schmecken ist; eine Wahrheit, woran wohl noch kein Realist gezweifelt hat, um deren Willen den Idealismus zu evociren unnöthig ist, denn sie ist in der empirischen Psychologie zu Hause. — „Die Gestalten sind erzwungene Handlungen meines Geistes; wenn ich das sichtbare Mannichfaltige und das Zusammengesetzte desselben aufhebe, so bleibt nichts übrig als die äussere Kraft, eine mein Inneres auf eine bestimmte Art zwingende, eine Hemmung in der freyen Thätigkeit meines Geistes erzeugende Wirksamkeit; — die Annahme äusserer Kräfte habe ich aber darum nicht für ein Phantom zu halten, noch alles Aeussere für einen blossen Inbegriff meiner Zustände und ihres abgezwungenen Verknüpfens; ich müsste sonst den in der tiefsten Tiefe meines Wesens gegründeten Zwang, etwas *von — einem* Empfinden und Verknüpfen Unabhängiges und ihm zu Grunde liegendes *voraussetzen* zu müssen, meiner bessern Ueberzeugung entgegen, läugnen; das Ding an sich, weil das Gefühl der Nothwendigkeit doch nur in mir selbst vorhanden ist, ist nichts als ein unbekanntes Etwas, der absolute Anstoss, den ich setze um mein Empfinden zu erklären, eine nothwendige Voraussetzung, und seine Beschaffenheit nicht in der Erfahrung zu entdecken; dass ich mir die unbekannte Grundlage meines Empfindens — als *Thätigkeiten*, als Kräfte vorstelle, damit will ich mir nicht anmassen, ihr *inneres Wesen zu kennen*, sondern der Bewegungsgrund ist, für meine forschende Vernunft eine Antwort auf die Frage nach der Bedingung der Nothwendigkeit des Empfindens und äussern Beziehens zu haben.“ — (Wie

kann denn aber die forschende Vernunft sich da befriedigt finden, wo sie das innere Wesen nicht kennt? forscht denn sie nur nach der Erkenntnis des äussern? Ist denn Vernunfterkenntnis etwas anderes, als Erkenntnis des innern Wesens der Dinge? der Dinge, wie sie an sich sind?)

Die Untersuchung steht endlich da still, wo sie *zu den höchsten Gründen des Wissens* gelangt, S. 118. „dies sind die beyden Unendlichen, das freye Ich und die äussern Kräfte; wie hängen nun diese beyden Unendlichen zusammen, ist eines das Produkt des andern? Diese Fragen sind absolut unbeantwortbar; — *denn* in jedem Bewusstseyn, mithin auch in dem des etwannigen Beantworters müssen beyde als antipodisch vorkommen. Durch ihr stetes Zusammentreffen, durch ihren immerwährenden Kampf aus entgegengesetzten Punkten entsteht allererst Wirklichkeit, Erfahrung, Wissen, Erkenntnis. — Beyde müssen ewig unvereinbar bleiben, jedes der entgegengesetzten ist ein Absolutes für sich, und doch jedes auch durch das andere bedingt." — Und dies sind *dann die höchsten Gründe des Wissens*, die wie wir sehen, in nichts anderem als dem allergewöhnlichsten und formellsten Dualismus, mit Fichte'schen Farben und gehörig erbaulichen und rednerischen Amplifikationen übertüncht, bestehen.

Das Verhältnis der *rechtlichen Freyheit* wird nun so eingeführt, dass der Mensch durch seinen Leib und die Aussenwelt mit den freyen Wesen seiner Gattung im Verhältnis möglicher Wechselwirkungen steht; wodurch einer der Wirksamkeit des andern unwiderstehlichen Zwang entgegensetzen könne; der Zustand, in welchem weder ihre Wirksamkeit gewaltsam gehemmt, noch sie untereinander dieselbe hemmen, ist jenes Verhältnis der rechtlichen Freyheit. — Nun folgt noch manches über das Sittengesetz, was man nicht anders als Deklamationen nennen kann; und

weder die höchsten Gründe des Wissens, noch eine Deduktion des Rechts aus denselben sind irgendwo zu erblicken, sondern nichts als Kantische Moralphilosophie und Worte des Fichte'schen Idealismus als ein Dualismus aufgefasst, mit leerem deklamatorischem Schwung vorgetragen, der die Sache wahrscheinlich populär und gemeinfasslich machen soll.

Der dritte Abschnitt, S. 154, der Beweis der Richtigkeit des im ersten Abschnitt aus Urtheilen des gemeinen Verstandes entwickelten Begriffs, findet sich freylich sehr leicht; denn im ersten Abschn. waren schon die Begriffe des zweyten in den gemeinen Verstand hinein erklärt, und das Ganze hätte darum eben so gut unter dem Titel des ersten Abschnitts abgehandelt werden können.

2. (Erlanger Litteraturzeitung. Anzeigenblatt No. 14. v. 9. April, Sp. 105 ff.)

I. *Kurze wissenschaftliche Darlegung der Unhaltbarkeit — sowohl des transscend. ideal. Systems von Fichte, als auch des Systems der eiteln Grundlehre — und des kritischen Systems* — u. s. w. von *J. Fr. C. Werneburg* 1800. S. 27. 8. ( )

II. *Versuchte, kurze, fassliche Vorschilderung der Allwissenschaftslehre,* oder alleinigen sogenannten Philosophie und fasslichere Darstellung der Grundlosigkeit beyder extrematischer Systeme des Idealismus und des Dogmatismus u. s. w. von *D. J. Fr. C. Werneburg.* Verlagshandl. für die neueste Litter. 1060 (1800). S. 70. 8. ( )

Der zweyten Schrift ist ausser dem hier abgekürzten Titel, noch zum Ueberflusse ein anderer weitläufigerer beygegeben; und die angegebenen Seitenzahlen sind auch nach

dem Taunsystem[1]) zu verstehen. — Eben diese triste Subjektivität spricht in dem Inhalt der beyden Broschüren, die zu keiner objektiven Darstellung, so wenig als zu wissenschaftlichen Ansichten gelangt; sondern sich in allgemeinen Deklamationen eines und ebendesselben Inhaltes, und tiefseynsollenden Andeutungen, und in einer keinen Faden findenden Verworrenheit herumtreibt, die zugleich sehr grosse Prätensionen macht. In der Vorr. von n. 1. sagt der Verf., dass die *mehresten* der getheilten philosophischen Partheyen hoffen *insgesamt* auf einen Mann, der nicht bloss gründliche Philosophie besitze, sondern auch philosophische Mathematik damit vereinige, — und als Schiedsrichter auftrete; er *(W.)* erkühne sich jetzt beyden Theilen nach seinen Kräften unpartheyisch ihre Irrthümer zu zeigen; er fühle dabei mehr als zu sehr die Wichtigkeit und Last eines solchen eigenmächtigerweise übernommenen Amtes, und bloss die Hoffnung, dass u. s. w.

In I. nimmt der Verf., indem er die Grundlosigkeit des Fichte'schen Systems beweisen will, auf die Wissenschaftslehre, und dabei auf seinen *(W.'s)* Freund, Heusinger,[2]) der ihn *(W.)* mit seiner Schrift gegen Fichte sehr geschmerzt hat — in II. auf die Darstellung der Wissenschaftslehre im philos. Journal Rücksicht. Wir geben das Hauptprincip des

---

[1]) Das Taun-System, so nannte Werneburg das „einzig vollkommene Zahlensystem, in welchem jede höhere Einheit aus taun (zwölf) nächst niedern Einheiten besteht", also das Duodecimalsystem, für dessen allgemeine Einführung er sich ereiferte. Hegel erwähnt es scherzend noch in einem Briefe an Niethammer vom 3. XI. 1810. (Briefe v. u. a. H. I, S. 283.) — Drei auf dies System bezügliche Schriften W.'s waren in dem Kritikenblatt No. 28 v. 5. April 1802 ausführlich und sehr schonend besprochen worden.

[2]) Heusinger, Jh. Hn. Gli., Ueber das idealistisch - atheistische System des Prof. Fichte. Gotha 1799.

— — Antwort auf Fichte's Erwiderung. Gotha 1800.

Verf. S. 19 in seinen eigenen Worten, und damit zugleich eine Probe von seinem Stil und Manier: Der Philosoph kann und soll beziehungsweise rücksichtlich (jedoch schlechterdings nicht absolut, unbedingt) abstrahiren, d. i. abstehen und absehen von etwas; das heisst er soll das in der Vernehmung und Erfahrung, im Bewusstsein *Urvereinte* durch Freyheit und Nothwendigkeit des Vernehmens und Denkens urtheilen, trennen. Und er kann und soll *hinwiederum* nach und während der Abstraktion (Abstehung und Absehung) auf das *Urgetheilte* durch Freyheit und Nothwendigkeit des Vernehmens *urvereinen*, verbünden. In der Vernehmung und Erfahrung sind *das Ding (das Du)*, das Urnothwendige, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freyheit bestimmt seyn soll und ist, und wornach unsere Erkenntnis sich richten soll, und *die Intelligenz*, *der Geist* (das Ich) das *Urfreye*, dasjenige, welches erkennen soll, *unzertrennlich* verbunden, d. i. diese beyden Urtheile, Urgetheilten sind in ein Ganzes nicht bloss vereint, sondern urvereint. „Das Verfahren, das wähnt von dem Du, ist Idealismus, — das wähnt von dem Ich gänzlich abstrahirt zu haben, Dogmatismus;" das Verfahren, welches keine solche Verletzung an dem Heiligthume, dem Urvereinten, begehe, sey Naturalismus; das Urvereinte nennt der Verf. Ich-Du. — Ausser der obigen Stelle, worin der Hauptgedanke des Vf. ausgedrückt ist, ist das übrige der beyden Schriften ein eintöniges, hypochondrisches, apostrophirendes Entgegensetzen des Idealismus und Dogmatismus, wiederkehrendes Deklamieren u. s. w., worüber weiter nichts gesagt werden kann; und in welchem Rec. nur noch auf Eine lichte Stelle S. 41, gefallen ist. „Seine wahre Würde findet und erkennt der Mensch als Vernunftwesen nur erst, indem er sich gleichsam für den Spiegel anerkennt, in welchem sich das Unendliche erst erkennt und erkennen kann. — Er ist das Organ, wodurch

die unendliche Synthesis sich ihrer erst selbst bewusst wird und sich selbst anschaut." — Der Grundidee des Verf. kann nicht abgesprochen werden, dass in ihr die Idee der Philosophie ausgedrückt seyn könnte, aber ob dies wahrhaft so ist, ist nur erkennbar, so wie sie nur Werth und Verdienst hat, wenn sie wissenschaftlich gemacht ist.

3. (Erlanger Litteraturzeitung. Anzeigenblatt. Jahrgang 1802, No. 22, v. 4. Juni, Sp. 169.)

Entwurf eines neuen Organon's der Philosophie, oder Versuch über die Principien der philosophischen Erkenntnis. Von *Wilh. Traug. Krug*, Adj. der philos. Fakultät zu Wittenberg. *Τι πρωτον ἐστιν ἐργον του φιλοσοφουντος: — ἀποβαλειν οἰησιν.* Arr. Meissen, b. A. F. M. Erbstein 1801. 8. (14 Gr.)

Rec. war eben im Begriff, an eine Kritik dieses Organons zu gehen, als ihm theils die Beurtheilung der philosophischen Bestrebungen des Hrn. *Kr.'s* überhaupt in dem krit. Journal der Philosophie von Schelling und Hegel,[1]) die ihn dieser Mühe überheben kann, teils auch die Protestation[2]) des Hrn. *Krug's*, diesen Entwurf nicht ohne Rücksicht auf eine Beylage zu demselben, die auf Ostern unter dem Titel: über die wichtigsten Methoden des Philosophirens herauskommen werde, zu beurtheilen, indem die eigentlichste Tendenz dieses Organons von den bisherigen Beurtheilern missverstanden worden sey, in die Hände fielen. Rec. nimmt diese Protestation um so eher an, da es ihm so wenig als anderen Beurtheilern dieses Organons gelingen wollte, eine

[1]) Hegels bekannte Recension: Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme. Krit. Journ. 1. Bd., I. St., S. 91 ff.

[2]) Diese Erklärung Krugs findet sich im Intelligenzblatt der Erlanger Litteraturzeitung 1802, No. 2, Sp. 10 f.

philosophische Tendenz in demselben zu entdecken; er ist aber aufs innigste überzeugt, dass die Schuld hievon nicht an ihm, sondern an der Schrift liegt, in welcher nichts als ein unorganischer Synkretismus, aus den Worten der Reinholdischen Philosophie, auch des Fichte'schen Idealismus u. dergl. zusammengebraut, und ein absoluter Mangel der Spekulation, der Erhebung über die Thatsachen des Bewusstseyns, und ein formales Räsonniren über sie, so wie über die Principien von vorhandenen philosophischen Systemen zu finden ist. Rec. würde daher *Kr.* den Rath geben, sich die Mühe, in diesem Organon eine philosophische Tendenz nachzuweisen, zu ersparen, da es offenbar eine vergebliche Mühe ist, und lieber etwas zu schreiben, worin schon an und für sich philosophische Tendenz zu finden und zu erkennen wäre.

3. Eine Recension, deren Verfasserschaft nicht urkundlich bezeugt ist.

(Erlanger Litteraturzeitung. Jahrg. 1801. No. 181 u. 182, v. 15. u. 16. September, Sp. 1441 ff.)

Anfangsgründe der spekulativen Philosophie. Versuch eines Lehrbuchs von *Fried. Bouterwek.* Göttingen, b. Dietrich 1800. S. 242. (18 Gr.)

Ein allgemeiner Begriff von den vorliegenden Anfangsgründen wird sich am besten nach der Vorlegung des Inhalts ergeben und rechtfertigen. Die Verhandlungen über eine Lehre, welche man auch bekenne, oder bezweifle oder verwerfe, meynt der Hr. *Verf. in der Vorrede,* können füglich *mit Anstand* und *in Frieden* geführt werden. — In Rücksicht auf jenen sieht man aus dem Schluss der Vorrede [1]), dass der Verf. ihm einen weiten Umfang giebt; was diesen betrifft,

[1]) Scharfe Ausfälle gegen die Identitätsphilosophie.

so wird Rec. nicht ohne Unfrieden mit diesen Anfangsgründen verhandeln können.

Die äussere Form dieses Lehrbuchs bestimmt der Verf. in der Vorrede dahin, dass es *einmahl ein Lehrbuch ganz und gar nach skeptischer Methode* seyn soll. Im ganzen Gange der Entwicklung nimmt der Verf. vorzüglich Bedacht darauf, immer nur so weit zu gehen, als der Skeptiker geschehen lassen könne: — bis endlich der Skepticismus in § 384 förmlich widerlegt wird. Der Verf. ist diesem Vorsatz theils nicht getreu, theils getreu geblieben; — nicht getreu, in so fern als er, auf den Grund, dass Zweifeln selbst ein Denken sey, das ganze System der Denkgesetze, als Logik, wie nicht minder das ganze System der transscendentalen Vorstellungsgesetze (d. h. die Kantische Kritik der Vern. im Auszug) erbaut, da doch der konsequente Skeptiker überhaupt den Begriff eines Gesetzes läugnet; — getreu in so fern, als der Verf. das Ganze überhaupt innerhalb der Sphäre einer Magerkeit hält, mit welcher der Skeptiker sich abzugeben gar nicht der Mühe werth halten kann; — allerdings die kräftigste Manier ihn abzutreiben. Warum hat doch der Verf. nicht sogleich mit jener späten Widerlegung des Skeptikers angefangen? so konnte das, mehrere hundert §§ durchgehende, problematische und provisorische Philosophiren, wie es der Verf. nennt, erspart werden; man begreift die Nothwendigkeit, und damit den relativen Werth provisorischer Regierungen, provisorischer Entscheidungen bey Gerichten u. s. w., aber welchen Sinn hätte denn ein provisorisches Philosophiren? Mit jener Widerlegung des Skepticismus § 430 konnte umsomehr angefangen werden, da, wenn der Skeptiker die eine Seite des Dilemms, das ihm vorgelegt ist, ergreift, erklärt wird, dass *wir weiter nichts können, als ihn vom ersten Worte an, das er spricht, sich selbst widersprechen zu lassen:* — oder, wenn er die andere

Seite aufnimmt, so wird er gefragt, *wie der Begriff der Realität auch nur skeptisch in den Verstand komme*, und dann auf eine Argumentation verwiesen, in welcher behauptet wird, dass auch den Begriffen und Vorstellungen ein Daseyn zu Grunde liege; dies Daseyn der Vorstellungen und Begriffe aber, das der Skeptiker nicht bezweifle, denken wir nur als ein uneigentliches Daseyn, und *unbezweifelbar* mit dem Begriffe des Daseyns etwas, das Princip der Vorstellungen und *Grund ihrer Möglichkeit sey, eine Realität, die der Verstand voraussetzen müsse.* — Diese Widerlegung besteht in nichts anderem, als in der positiven Behauptung dessen, was der Skeptiker negirt; — wenn sie gründlicher genommen wird, in der Einsicht, dass der Skepticismus eigentlich unwiderlegbar ist. Es hinderte nichts, mit jener sogenannten Widerlegung, die zu einer absoluten Voraussetzung sich flüchtet, oder mit dieser Einsicht die ganze spekulative Philosophie anzufangen, alle Rücksicht auf den Skeptiker bey Seite zu legen, und gleich statt provisorisch, apodiktisch zu philosophiren. In diesem provisorischen Philosophiren, das kein Philosophiren ist, besteht die sogenannte skeptische Methode, die § 22 sehr pathetisch angepriesen, wie es Herr *Bout.* nennt, praktisch verdeutlicht wird: „dass *weder* Stolz *noch* Bewunderung, *noch* irgend eine andere Leidenschaft in deiner Seele irgend einem Grundsatze das Wort reden! — Wenn du jeden Satz, den dir ein anderer als wahr anzuerkennen zumuthet, zum Anfange als *vielleicht irrig* denkst; dann bist du im Zustande der reinen Skepsis; und nur in diesem Zustande bist du sicher, den Gesichtspunkt der reinen Wahrheit nicht zu verfehlen!“ S. 12 wird gesagt, dass wir mit Recht gegen bestrittene Systeme um so misstrauischer seyen, je mehr sie von seltenen Talenten ihrer Urheber zeugen und *dessen ungeachtet nicht alle* guten Köpfe auf ihre Seite gezogen haben. Einem

Cento von Kantischen oder eigenen Formalitäten, der dem Skeptiker keine Blösse geben soll, wäre die Darstellung des Systems irgend eines seltenen Kopfs, oder auch das noch mehr vorzuziehen gewesen, wovor der Verf. S. 11 warnt, nämlich „auf den Skeptiker gar nicht zu achten, und einem blinden, aber recht sehr konsequenten Dogmatismus anzuhängen." Es giebt der konsequenten (sage, konsequenten) Dogmatismen eben nicht sehr viele, und einen solchen aufzustellen, ist eine ganz andere Arbeit, als auf provisorische Art philosophiren.

Die Einleitung handelt in 60 §§ I. von der Philosophie überhaupt, II. vom Verhältnisse der Philosophie zur Gelehrsamkeit, III. vom ersten und letzten Gegenstande alles philosophischen Denkens, IV. von der Eintheilung der Philosophie, V. von der Methode des philosophischen Studiums; von dem Tone, in dem diese Einleitung geschrieben ist, mag der erste § ein Beyspiel seyn, er lautet so: „Unter den Wissenschaften, die von den hellsten und besten Köpfen jedes kultivirten Zeitalters des Studiums werth gefunden wurden, giebt es eine, die sich gewöhnlich Philosophie, im Teutschen zuweilen mit dem wunderlichen Namen der Weltweisheit nennt." In III. wird gesagt, dass eine Wissenschaft, die alle Voraussetzungen verwirft, und also durchaus keinen Satz als Beweisgrund ohne Beweis an die Spitze ihrer nachfolgenden Sätze stellen dürfe, mit nichts Anderem anfangen könne, als mit einer Aufforderung an das denkende Wesen, sich als denkendes Wesen durch das Denken selbst anzuerkennen; — man gewinnt die Hoffnung, der Verf. habe durch diese Forderung der intellektuellen Anschauung einen festen Punkt gewonnen, von welchem aus er das Bewusstseyn konstruieren werde; allein, nachdem noch in § 39 bemerkt worden ist, dass im Anerkennen unserer selbst die Beziehung unserer selbst auf etwas *ausser uns*, das wir *in*

uns finden, so fern wir es erkennen, liege, so wird § 40 die Frage aufgeworfen: *„mit welchem Satz sollen wir fortfahren* zu philosophiren, nachdem wir uns selbst überhaupt nur als denkend, *übrigens aber als durchaus unbekannt mit uns selbst gedacht haben?“* Da der Verf. auf diese Frage keine Antwort hat, und nicht weiss, wie er fortfahren soll, so fällt ihm § 41 die Methode ein, „es sich so bequem zu machen, wie es die Philosophen lange genug gemacht haben, nämlich dann anzufangen, eine Reihe von sogenannten Seelenkräften aufzuzählen;“ aber, fragt er: „Was uns denn zu dieser Aufzählung *berechtige?* — Wenn man dann *noch dazu* finde, dass das Verzeichnis in jeder Schule anders ausfalle, dass der Streit über die Wirkungen dieser Kräfte oft ein leerer Wortstreit sey, zu dem nur die Unbestimmtheit und die Verschiedenheit *der Sprachen* Veranlassung gegeben hat, so werden wir *mit Grunde* misstrauisch gegen alle solche Verzeichnisse;“ nachdem zum Ueberflusse eben dasselbe § 42 gesagt, und bemerkt worden ist, dass auch der vorausgesetzte Eintheilungsgrund, erst nach Voraussetzung der Abtheilungen zu demonstriren versucht werde, und es bey einem solchen Verfahren unmöglich sey, irgend ein System als Philosophie zu begründen, so wird doch mit irgend einem System von Seelenkräften angefangen und versucht, wie weit man damit komme. So unbedeutend jene Gründe sind, so hätten sie doch hingereicht, sich die Psychologie vom Leibe zu halten; der Grund, warum denn doch mit ihr angefangen wird, ist § 43 wörtlich so angegeben: *„Da indessen die philosophische Spekulation immer diesen Gang genommen hat, muss er wohl der natürlichste seyn.“* — Auch sey es sowohl zum Verständnisse der berühmtesten Philosophieen, als zum Uebergange von der populären zur philosophischen Vorstellungsart nothwendig. — Nach diesem willkommenen Fund *eines psychologischen Eingangs in die Philosophie*, werden

sowohl eine *psychologische Entheilung* der Philosophie § 44, als auch psychologische Voraussetzungen erlaubt, § 46, nach denen wir gewisse Richtungen der Aufmerksamkeit auf uns selbst von anderen unterscheiden, so fern diese Unterscheidungen, (a) als *durch sich selbst gewiss*, (b) eben sowohl von *dem gemeinen Menschenverstande* behauptet, als (c) *von allen philosophirenden Schulen* gebilligt werden. § 48. Weil nun die Zweifel auch Gedanken sind, und wir, auch wenn wir zweifeln, irgend einer Regel folgen, als einem nothwendigen Verhältnis unserer Gedanken zu einander, so gewinnen wir durch die Absonderung dieses Verhältnisses den Begriff der Logik. „Wie § 49 aber das blosse Denken, das auch den Zweifel in sich schliesst, von dem Wissen verschieden ist, das den Zweifel ausschliesst, darüber sind auch noch nicht zwey philosophische Schulen einverstanden." — Die problematische Wissenschaft der Begründung aller Theile des philosophischen Wissens ist die Elementarlehre, oder Metaphysik. — Nach dieser psychologischen Eintheilung, die ein Beyspiel von der problematischen und skeptischen Methode des Verf. ist, zerfallen diese Anfangsgründe spek. Philos. in drey Haupttheile, mit vielen höchst methodischen Unterabteilungen. Wir werden von den zwey ersten Theilen nur wenige Proben geben und uns vorzüglich an den dritten halten. In der *propädeutischen Psychologie* werden nach Abweisung der Behauptung eines Seelendings, als Grundbedingungen des Begriffs der Selbstbeobachtung die gewöhnlichen drey Begriffe Subjekt, Objekt und Vorstellung angegeben; provisorisch wird Sinnlichkeit und Vernunft nach der Selbstbeobachtung entgegengesetzt, beyde psychologisch abgehandelt; und das Gewöhnliche von obern und untern Seelenkräften beygebracht; dadurch dass alles nur provisorisch und wie es beobachtet wird, aufgestellt werden soll, hat sich der Verf. von allen Forderungen einer Konstruktion

dieser Mannichfaltigkeit der Vermögen befreyt; es geht von einem zu andern in folgenden Arten über, § 80. Da *wir uns ferner eines Vermögens bewusst sind,* verschwundene Eindrücke wieder zum Bewusstseyn zu bringen, wenn es gleich damit nicht immer glückt, so bezeichnen wir es erstens mit dem Namen des Erinnerungsvermögens, und *schliessen* zweytens auf ein anderes Vermögen, in dem die Vorstellungen *gleichsam* ruhen, wenn sie aus dem Bewusstsein verschwunden sind, — Gedächtnis; (das also das Vermögen des Erinnerungsvermögens ist, — nicht einmahl der gemeine Unterschied zwischen Gedächtnis und Erinnerungsvermögen ist richtig angegeben.) § 81. *Nahe verwandt* mit der Erinnerung, aber doch verschieden von ihr, ist die Einbildungskraft u. s. f. Aus § 82 sieht man schon vorläufig, was man von der Logik zu erwarten hat; „die Frage: *woher* die Gesetze oder nothwendigen Bedingungen des Denkens? bleibt hier (in der Psychologie) noch unbeantwortet. *Sie möchte auch wohl immer unbeantwortet bleiben.*"

In der *Logik* ist die Unterscheidung von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen durch folgende Rechtfertigung zu Grunde gelegt. § 135 b. „In den meisten Schulen sehe man die Begriffe als Produkte des Verstandes in der engeren Bedeutung, die Sätze als Produkte der Urtheilskraft, und die Schlüsse als Produkte der Vernunft in engerer Bedeutung an; da wir aber auf dem Wege *unserer Spekulation* die Vernunft nur als das Denkprincip überhaupt kennen gelernt (der Verf. verweist hier auf einen § der Psychologie und vermag also jenes psychologische Provisiren wirklich für Spekulation anzusehen), ein besonderes Vermögen der Urtheilskraft aber anzunehmen noch keine Veranlassung gefunden haben, so halten wir uns fürs Erste nur an den Begriff der Synthesis überhaupt; diesem gemäss *hängt es nun von uns ab, uns* der Begriffe, Sätze und Schlüsse, *so*

wie man sie im gemeinen Leben unterscheidet, als *verschiedener Vorstellungen*, die nur durch die Synthesis möglich sind, *bewusst zu werden*. S. 57 lernen wir, dass Sprache mit dem Verstande zusammenfalle; so wie wir diesen auf irgend etwas beziehen, und dieses als ein von jedem Abgesondertes durch Merkmale anerkennen, bedürfen wir eine sinnliche Vorstellung, um den Begriff daran als an ein *zweytes Merkmal* im Gedächtnis festzuknüpfen; dies Merkmal heisst *Wort*. S. 67 erfahren wir, dass in der Kantischen Schule die Verbindung der Begriffe zu Sätzen die reine Synthesis oder Synthesis a priori heisse. — Nach S. 181 § 89 ist die Bedingung eines Satzes, dass zwey Begriffe durch einen dritten Begriff auf einander bezogen werden; dieser dritte Begriff sey das, was die Logiker Copula nennen und bedeute das Denken selbst; — aber eben weil die Copula das Denken selbst als Tätigkeit bedeutet, so ist sie kein Begriff im Satze selbst; wie sie vorhanden ist, in so fern über sie reflektirt, in so fern sie also zum Begriff gemacht wird, ist sie nicht im Satze vorhanden, die Beziehung im Satze geschieht nicht durch einen dritten Begriff; diess ist der Schluss. — Reich an solchen Unbestimmtheiten, oder an solchen tiefen Aufschlüssen, wie der obige über die Sprache, lauffen die Definitionen der mancherley Arten von Begriffen, Sätzen und Schlüssen, nach den meist gewöhnlichen Kantischen Momenten, durch die Logik mit einem sehr methodischen Aussehen von Abteilungen, fort.

Der dritte Theil. Die *Elementarphilosophie* wird nach einer Einleitung mit einer Zweifelslehre angefangen, welche, da sie den Skepticismus nicht vom höchsten Standpunkte aus, der immer noch verschoben wird, konstruirt, formal und ohne wissenschaftliches Interesse ist. Man hofft, dass der zweyte Theil der Elementarphil., die Wissenslehre, nunmehr endlich an das Wissen selbst und an die Wahrheit

gehen werde, aber man findet sich wieder betrogen; es wird „mit einer Theorie der allgemeinen Gesetze und menschlichen Vorstellungen angefangen, um sich mit dem Skeptiker fürs Erste über den Umfang und das System dieser Gesetze zu vergleichen;“ als Grund hiervon wird angegeben: *weil es unterdessen nichts schaden könne.* Diese transscendentale Theorie ist denn weiter nichts, als die abgedroschenen Kantischen Expositionen des Raums und der Zeit, und der Kategorien, die durch ihre unendlichen Wiederhohlungen in allen Lehrbüchern vollends eckelhaft geworden sind. Glaubt denn der Verf. im Ernste, dass der Skeptiker sich diese transscendentalen Gesetze der Vorstellungen gefallen lasse? — In der Logik musste man hoffen, dass von den Formen, die zur Eintheilung der Begriffe und Sätze dienen, denn doch in der Elementarphilosophie eine transscendentale Deduktion gegeben werden würde; aber der Verf. nimmt alles gerade auf, wie es bey Kant gefunden wird, und glaubt, man müsse die vom Urheber der Vernunftkritik aufgestellte Kategorieentafel für vollständig gelten lassen, *so lange man nichts* mit Grunde gegen die behauptete Vollständigkeit *erinnern kann.* Er schreibt übrigens „der Behauptung dieser Vollständigkeit nur den Werth *psychologischer* Wahrheit zu, so lange nicht die Unterscheidung sowohl des Mathematischen und Dynamischen in unserm Wissen, als des Subjektiven und Objektiven zur völligen Befriedigung der Vernunft erklärt ist.“ Warum hat denn also der Verf. nicht die Kategorien, so wie die ganze Logik, erst *nach* dieser durch Vernunft begründeten Unterscheidung abgehandelt, wodurch er sich die Möglichkeit, jene zu deduciren, bereitet hätte? Doch im folg. § hören wir, dass „zum Glück an dem Ausgange des Streites über die Vollständigkeit und Gründlichkeit der Kantischen Kategorientafel *so viel nicht gelegen sey*; da der Verstand doch damit nie ein Objekt erkenne, so

mögen der Kategorieen *immer mehr oder weniger seyn.*" Es ist zu glauben, dass auch den meisten Kantianern im Grunde des Herzens an ein paar Kategorieen mehr oder weniger nichts gelegen ist, aber so offen ist's nicht so leicht eingestanden worden. Da der Verf. einmahl zu dem guten Gefühl gekommen ist, dass an ein paar Kategorieen mehr oder weniger der Sache der Philosophie nichts gelegen ist, wie wir durch sie die Objekte doch nicht, wie sie sind, erkennen, also nicht zur Wahrheit durch sie kommen; wofür hat der Verf. eine solche propädeutische Psychologie, eine solche Reihe formeller logischer Definitionen, an denen noch weniger gelegen ist, aufstellen mögen? Es ist kein Grund abzusehen, als dass das bessere Gefühl, dem es mit allen diesen Gleichgültigkeiten nicht Ernst ist, sich durch die hergebrachte Sitte hat übermeistern lassen. Wenn der Verf. vollends (in III. von der transscendentalen Verbindung der Vernunft und der Sinnlichkeit) die kritische Philosophie als ein System der transcendentalen *Vorstellungen*, d. i. als einen leeren „Formalismus" bestimmt erkennt, so musste der Verf. um so mehr die Trivialitäten der Logik, und die Leerheit dessen, was er transscendentales Wissen nennt, auf der Seite liegen lassen, wenn er ihm nicht durch eine Konstruktion vom obersten Standpunkt aus eine reelle Bedeutung verschaffen konnte. — In § 416 kommen in der Apodiktik diese Anfangsgründe der Philosophie auf ein Princip der Philosophie, von welchem wir Rechenschaft zu geben haben. Nach § 420 werden wir in das Dilemma befangen, *entweder* dem Begriffe der Realität, so fern er ursprünglich etwas anders als die Vernunft selbst bedeuten soll, alle Bedeutung abzusprechen und die reine Vernunft allein für die wahre Realität, die sinnlichen Vorstellungen aber für mittelbare Produkte der reinen Vernunft zu halten; — *oder* wir müssen ein Realprincip behaupten, das, von der

Vernunft so verschieden als von der Sinnlichkeit, beyden *zum Grunde* liegt;" — der Verf. hatte hier theils den Kantischen Vernunftbegriff vor Augen, nach welchem die reine Vernunft der Sinnlichkeit absolut entgegengesetzt wird, theils aber vermengt er wieder die Vernunft im idealistischen Sinne mit jener formellen reinen Vernunft. Im Kantischen Systeme, wie es nämlich gewöhnlich genommen wird, sind die sinnlichen Vorstellungen nicht Produkte der Vernunft; werden sie aber als solche gesetzt, so hat ja der Begriff der Realität auch für die Produkte der Vernunft Bedeutung und zwar die höchste. Im nächsten § setzt der Vf. der ersten Seite des Dilemma, der Selbstproduktion der Vernunft, im idealistischen Systeme, nach welchem die Vernunft das Bewusstseyn und die Objektivität schafft, entgegen, dass „damit das Bewusstseyn *übersprungen* werde, denn *im Bewusstseyn selbst* verhalte sich alles *umgekehrt*, und das erkennende Subjekt *findet* sich *nur* in der *Beziehung* auf Objekte, *aber nicht* als Producenten derselben." Was ist gegen einen solchen Grund zu machen? des Verf. Realprincip fällt darnach aus, es ist *Subjekt und Objekt in ursprünglicher Entgegensetzung*. Da die Sache so beschaffen ist, so zweifelt Rec., ob der Verf. ihn verstehen wird, wenn er sagt, dass ganz allein darum philosophiert wird, um die Entgegensetzung des Subjekts und Objekts, und die Widersprüche, in die sich die Erkenntnis verliert, wenn sie dieselbe so aufnimmt, wie sie im Bewusstseyn *gefunden* wird, aufzuheben; diese Auflösung wird allerdings in ein *ursprüngliches* Entgegensetzen eines Subjekts und Objekts gesetzt, *aber so*, dass es durch ein ursprüngliches Identischseyn beyder bedingt ist; meynt der Verf., dass durch diese Identität der Idealismus das Bewusstseyn überspringe, so dient zur Antwort, dass diese Identität allerdings im Bewusstseyn, und das Bewusstseyn selbst ist, aber bewusstlos vorhanden, als Vernunft,

die sich nur im Philosophiren selbst erkennt. Mit seiner ursprünglichen Entgegensetzung der Urtheilskraft als Realprincip findet nun der Verf. alle Räthsel der Psychologie und der Logik gelöst; in der Logik hätte es unerklärt und unentschieden bleiben müssen, ob denn die Begriffe, Sätze, Realität haben, die Logik konnte das Objekt, worauf sich die Vorstellungen u. s. w. bezogen, nicht erklären; durch das Realprinzip ist nunmehr alles real gesetzt, die Gedanken sind ein Wissen, das Denken an sich setzte das Objekt voraus, das Realprincip spricht erst kurz und gut den Objekten absolute Realität zu. Man kann auf die gute Meynung gerathen, in dem Realprincip des Verf. sey wirklich die absolute Identität des Subjekts und Objekts enthalten, wenn, wie oben angeführt, das Realprincip der Sinnlichkeit und der Vernunft zum Grunde liegen soll, wenn ferner § 429 das absolute Realurtheil als Selbstbehauptung des Subjekts mit einem entgegengesetzten Objekt *in Einer Realität* ausgedrückt wird; allein es erhellt bald, dass diese Eine Realität nur eine *gleiche* Realität, d. i. ein Begriff oder ein Substrat, nicht eine lebendige Identität beyder ist; schon zu Anfang dieser Anfangsgründe dieser spekulativen Philosophie sahen wir, dass der Verf. nachdem er das sich selbst Denken als Anfangspunkt der Philosophie von der Weise des Idealismus aufgenommen, nun *nicht wusste, mit was er fortmachen sollte,* und also zum natürlichen Wege der Psychologie und Logik eine Zuflucht nahm, Wege, die verschmäht werden mussten, wenn das Realprincip die absolute Identität ist; vollends wird man aufgeklärt, wenn neben jenes Realprincip ein absolutes Idealprincip von § 431 an gestellt wird, *weil (und doch* sollte das Realprincip *der Vernunft und* der Sinnlichkeit zu Grunde liegen) die *subjektive Möglichkeit der Begriffe* auch zum Räsonniren gehöre, und durch jenes Realprincip nicht *er-*

klärt sey — sofern sie auf der reinen Abstraktion beruhe; und nach § 434 *ist es unmöglich* nicht nur, die Realität aus der Vernunft, oder die Vernunft aus der Realität, *sondern auch Beydes für absolut Eins und dasselbe zu erklären.*

Noch einmal steigt bey § 438 die Hoffnung auf, dass der Verf. endlich sich aus dem Dualismus herausfinden werde; es ist hier von der *Idee* des Absoluten die Rede; *dieser höchste aller Begriffe bedeute sowohl das Realprincip, als das Idealprincip*; wenn der Verf. sich verdeutlicht hätte, was er damit sagte, so konnte er ein Paar §§ vorher es nicht für unmöglich erklären, das Ideal- und Realprincip als Eins zu setzen; was bedeutet denn diese gedoppelte Bedeutung des Absoluten? wie kann das Absolute beydes bedeuten, wenn es nicht Real- und Idealprincip zugleich ist, und wenn eben dadurch nicht beyde *Eines und Dasselbe* sind? Hat der Verf. vergessen, dass der § 410 den Kantianern vorwarf, dass sie das Absolute zu einer *blossen Idee* machen? Warum richtet er nicht die Frage an sich, die er § 430 an den Skeptiker richtete: wie kommt die Idee des Absoluten, als desjenigen, das sowohl Ideal- als Realprincip bedeutet, auch nur skeptisch in den Verstand? — Das Absolute dient aber dem Verf. zu weiter nichts, als zu bemerken, dass wir durch *den Begriff* desselben, *in seiner Bedeutung als Realprincip*, ein objektives, ein geschlossenes Ganzes oder Totales denken; und dass er in seiner Bedeutung *als Idealprincip*, der Begriff des transscendental Unendlichen, und dadurch auch des unendlichen Zweifels im Denken, als in einer nie geschlossenen Reihe von Begriffen sey.

Wenn Kant die gemeine Definition, dass der Mensch aus Leib und Seele bestehe, in die: dass er aus Vernunft und Sinnlichkeit bestehe, übersetzt hat, so ist nicht viel gebessert worden, aber beydes giebt den Gegensatz doch sehr klar;

Hrn. *Bout.* Uebersetzung in ein Ideal- und in ein Realprincip verwirrt die Sache hingegen nur mehr; sein Realprincip setzt schon neben das Objekt ein Subjekt, das § 432 „räsonniren, nur nicht *an sich denken* kann; ob denn gleich freylich die Schulen beydes für Eines nehmen." Neben der Vernunft, als dem Idealprincip, und neben dem Realprincip, hat Hr. *Bout.* denn doch auch noch die Sinnlichkeit besonders nöthig, denn, so wie das Realprincip der Vernunft so schlecht zum Grunde liegt, dass man noch eine Vernunft ausser dem Realprincip braucht, so wird es wohl auch der Sinnlichkeit nicht besser zum Grunde liegen; man findet erst weiter unten darüber Aufschluss. Der letzte Abschnitt dieser transsc. Phil. — von der transscend. Resignation, der damit anfängt, dass *wir mit allem Philosophiren* uns nicht über den spekulativen Gegensatz des Ideal- und Realprincips erheben können — führt die Räthsel auf, die nach allem Philosophiren noch übrig bleiben; a) das Bewusstseyn ist sich selbst ein unauflösliches Räthsel; b) *die Mehrheit und Mannichfaltigkeit der sinnlichen Vorstellungen* ist weder durch das Ideal- noch *Realprincip* erklärt; letzteres giebt nichts als nur das *Objekt überhaupt*, nicht *dieses* oder *jenes* Objekt, § 446. Ersteres § 447 ist das Ich im Denken, als *einfach* im Gegensatze mit der Mannichfaltigkeit; wir brauchen also zur Erklärung derselben die *Sinnlichkeit.* § 448. c) § 451 bleibt in Ansehung der Form des Erkennens und der Kantischen Vorstellungsgesetze nichts übrig, als sie überhaupt auf sich beruhen zu lassen. — Bey dieser Unmöglichkeit einer transscend. Befriedigung der Vernunft ist die absolute Wahrheit nur *eine Idee*, und! § 453 „im Bewusstseyn der Unmöglichkeit, sie realisirt *zu finden, behelfen wir uns denn empirisch* mit dem Begriffe *der empirischen* oder *psychologischen* Wahrheit, die wir — als eine Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit ihren Gegenständen denken!!" satis superque. — Am Ende folgen noch

die bekannten Abfertigungen der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie; bey der Idee von Gott § 462 erkennt Hr. Bout. wieder nur das *antinomische* des *Bestehens* des Gegensatzes zwischen Realität und Idealität, und des *Vernichtens* desselben durch den reinen Gedanken; nicht, dass die Synthese des Alles und des Nichts die absolute Realität seyn muss.

Das höchste dieser Philosophie ist das Bewusstseyn; in diesem findet man, man weiss nicht warum? ein Ideal- und Realprincip, eine Sinnlichkeit und noch eine grosse Menge anderer Dinge. Dieses Bewusstseyn ist genau eben dasselbe Substrat für Alles, wie es ehedem das Seelending war; der Unterschied ist rein formell, und die Philosophie hat ihn für gar Nichts zu achten.

Es erhellt aus allem bisherigen, dass der Verf. bey dem Bedürfnis, ein Lehrbuch der spekulativen Philosophie zu haben — das haltungslose der — besonders Kantischen — Materialien sehr gut erkannte, aber in Rücksicht aufs Princip der Philosophie, nicht über das Princip des Kantischen Systems, nicht über die *Idee* des Absoluten zum Absoluten selbst, — Seyn oder Tätigkeit, diese Formen werden auf dem höchsten Standpunkt der Spekulation, selbst gleichgültig, — durchgedrungen ist; — in Rücksicht auf die Materialien, sie, weil der höchste Standpunkt nicht erreicht ist, nicht konstruieren konnte, sondern ihre Blösse mit dem Behelf bedeckte, dass der Skeptiker gegen sie in dieser Dürftigkeit nichts werde einzuwenden haben, und bey dem wenigen Interesse, das an ihnen zu nehmen war, es mit den Definitionen, weder in Rücksicht der richtigen Unter; scheidungen, noch weniger der Tiefe genau genommen hat- die mancherley aufgenommenen Materialien machen das Ganze zu einem Gemische aus sehr heterogenen Elementen, aus empirischer Psychologie, gewöhnlicher Logik, Skepti-

cismus, Kantischem Kriticismus, auch transscendentalem Idealismus; der letztere giebt nämlich zuweilen die Anfänge der Abschnitte her; der skeptischen Methode wegen will der Verf. nicht mit Definitionen anfangen, sondern der Begriff des zu definirenden, soll sich — nach der Forderung des Idealismus —, durch selbstthätiges Denken, und durch die Aufmerksamkeit darauf selbst erzeugen; allein, es bleibt denn auch bey dieser Aufforderung, und es folgt nicht, wie zu erwarten wäre, eine Konstruktion der Thätigkeiten in ihrer Nothwendigkeit; sondern es geht an ein analytisches Definiren und Erzählen dessen, was sich, wie Kant und andere versichern, im Bewusstseyn findet; wie wir oben bey den Kategorieen sahen, dass sie so aufgenommen werden, weil sie Kant in dieser Anzahl hat, eben so ists mit dem übrigen. Originell wird ein solcher Eklekticismus schon durch sich selbst, da der Faden, an dem die Theile der fremdartigen Systeme fortlaufen, willkürlich ist, und der Reflexionsformen, in welchen die höchsten Gegensätze des Dualismus aufgestellt werden können, unendliche sind. — Die Angst vor der Vernunft und der Philosophie legitimirt sich damit, dass die Realität der Erkenntnisse vorher recht begründet werden müsse, ehe man philosophire; sie nennt sich, wie bey Reinhold, reine Liebe und Glauben an Wahrheit, oder Scheue vor Dogmatismus, kritisches Philosophiren, skeptische Methode, — weil nicht philosophirt und doch etwas philosophisches gethan werden soll, so ist in unseren Zeiten die Erfindung eines provisorischen Philosophirens gemacht, und die Geschichte der Philosophie mit diesem neuen Phänomen bereichert worden.

II. Kreuz und Rose.

Ein Interpretationsversuch.

„Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen“ — diese Worte, mit denen Hegel im Vorwort zu seiner Rechtsphilosophie den Gewinn, den die Philosophie ihren Jüngern bringt, sinnbildlich kennzeichnet, sind für die Schule Hegels zu einer Art Schibboleth geworden. Ihr einigermaßen rätselhafter Klang hat sie geeignet gemacht zu einem mystischen Symbole, daran sich die in Hegels Lehre Eingeweihten erkennen und dadurch sie sich von den Draußenstehenden unterscheiden konnten. Inmitten der begrifflichen Arbeit, die von dem denkenden Geiste die stete Anspannung in der Abstraktion verlangt, bot dieser bildliche Ausdruck einen Haltepunkt, der die Phantasie zu beschäftigen und dem grauen Gespinste der Theorie einen Schein von sinnlicher Anschaulichkeit mitzuteilen vermochte. Das mußte besonders dem großen Schwarme von Bewunderern Hegels willkommen sein, die ihn verehrten und seine Aussprüche begeistert aufnahmen, ohne doch seiner methodischen Gedankenarbeit folgen zu können. Wenn das reine Denken ihre Sache so sehr nicht war, so war ihnen hier ein Wort geboten, bei dem „sich soviel denken ließ“. Und so kann es nicht befremden, daß, als im Jahre 1830 zur

Feier von Hegels sechzigstem Geburtstage seine Schüler eine Medaille auf ihn schlagen ließen, der Revers dieser Medaille, deren Vorderseite Hegels wohlgelungenes Bildnis trug, mit dem Symbol einer Rose inmitten eines Kreuzes geschmückt wurde.

Unkundige, die von jener Stelle in Hegels Schriften nichts wußten, wurden dadurch freilich stark befremdet. Zelter, der als Gast bei Hegel zugegen war, als ihm am 3. Dezember 1830 seine Schüler die fertige Medaille in Gold überbrachten, äußert sich an Goethe sehr abfällig über dieses Symbol: „wer heißt mich das Kreuz lieben, ob ich gleich selber daran zu tragen habe!" Und Goethe, dem erst nach Hegels Tode das ihm zugedachte Exemplar der Medaille zu Händen kam, schreibt an Zelter ganz ärgerlich darüber:

„In Gefolg dessen darf ich nicht aussprechen, wie sehr mir die Rückseite von Hegels Medaille mißfällt. Man weiß gar nicht, was es heißen soll. Daß ich das Kreuz als Mensch und als Dichter zu ehren und zu schmücken verstand, hab' ich in meinen Stanzen[1]) bewiesen; aber daß ein Philosoph auf dem Umweg über die Ur- und Ungründe des Wesens und des Nicht-Wesens seine Schüler zu dieser Contignation hinführt, will mir nicht behagen. Das kann man wohlfeiler haben und besser aussprechen. — Ich besitze eine Medaille aus dem 17. Jahrhundert mit dem Bildnisse eines hohen Römischen Geistlichen; auf der Rückseite Theologie und Philosophie, zwei edle Frauen gegeneinander über . . ."[2])

Beide Männer haben darin geirrt, daß sie in dem Kreuze hier ein religiöses Sinnbild gesehen haben. Bei Goethe ist

[1]) Goethe meint sein Gedicht: Die Geheimnisse.

[2]) Briefwechsel zwischen Goethe u. Zelter, herausgeg. von Riemer, Berlin 1834. 6. Bd., S. 78, 88, 384.

es deutlich, daß er das Kreuz als Symbol der Theologie, die Rose als Symbol der Philosophie verstehen zu sollen gemeint hat. Aber selbst wenn diese Auslegung, die ja nicht zutrifft, richtig wäre, dann hätte doch, die Berechtigung einer derartigen Bildersprache überhaupt vorausgesetzt, das Symbol auf der Hegelschen Medaille die tiefere Bedeutsamkeit für sich im Gegensatze zu jener allegorischen Darstellung, die Goethe rühmt. Denn die Rose mitten im Kreuze würde dann bedeuten, daß die Philosophie mit der Theologie im Zentrum eins und gleichsam ihre Verherrlichung und Vollendung sei, während jene beiden Frauengestalten, von denen Goethe spricht, kein anderes Verhältnis zueinander haben, als daß sie ewig „gegeneinander über" bleiben. —

Indessen ist auch den Kundigen das Hegelsche Gleichniswort nicht immer recht verständlich geworden. Daß Hegel darin einen der Grundgedanken seiner ganzen Philosophie ausgesprochen — oder verhüllt — habe, das haben sie alle empfunden. Aber es nun auch zutreffend auszulegen und dem in die Bildrede eingeschlossenen Gedanken zum eigentlichen Ausdruck zu verhelfen, war nicht so leicht. Selbst Kuno Fischer ist es nicht gelungen, den Sinn der Worte Hegels rein wiederzugeben. Wenn er sagt: „in ihrer freien philosophischen Entfaltung gleicht die Vernunft der Rose", so berührt er sich mit Goethe, der, ohne Hegels Worte zu kennen, unter der Rose auf jener Medaille die Philosophie verstanden hat. Diese Deutung aber und ebenso das Urteil über Hegels Ausspruch, er besage „die Nichtidentität zwischen Vernunft und Wirklichkeit", läßt doch erkennen, daß Kuno Fischer den springenden Punkt in dieser Äußerung Hegels nicht getroffen hat.[1])

[1]) Kuno Fischer, Hegels Leben u. Lehre. 2. Aufl. (im Erscheinen) S. 146.

Die folgenden Blätter wollen versuchen, das „dunkle Wort" aufzuhellen und damit zugleich einen der wichtigsten Gesichtspunkte der Hegelschen Weltanschauung, den Hegel von Anfang an festgehalten und, wie wir sehen werden, gerade schon in seinen frühesten Schriften ausgesprochen hat, möglichst ans Licht zu heben und gegen Mißverständnisse sicherzustellen.

Die Form zu seinem seltsamen Gleichnis ist Hegel durch die mystische Fiktion der „Rosenkreuzer" dargeboten worden. Bekanntlich hatte Martin Luther sich als Wappen das Bild einer Rose inmitten eines Kreuzes gewählt mit der Umschrift:

Des Christen Herz auf Rosen geht,
Wenn's mitten unterm Kreuze steht.

Hieran hat Johann Valentin Andreä[1]) angeknüpft mit seiner anfangs satirisch gemeinten literarischen Erdichtung eines religiösen Geheimbundes, die ihn später zum tatsächlichen Versuche weiterführte, eine geschlossene Gesellschaft besonders ernster Christen zu stiften. Dieser Bund sollte die „Bruderschaft der Rosenkreuzer" heißen, weil ihm das Wappenbild Luthers als Symbol dienen sollte. Die Bedeutung dieses Symbols, das hier natürlich ausschließlich religiös gemeint war, ist diese, daß wie die ganze Welt aus dem Kreuze und Tode Christi das neue Leben empfängt, so aus dem Kreuze, das seine Jünger auf sich nehmen, aus dem Schmerze der Selbstverleugnung und aus dem Todesopfer des eigenen Ich, ihnen das Leben in Gott, die wahre Freude und Seligkeit, bezeichnet durch die Rose, emporblüht. Auf welchem Wege Hegel dies Symbol bekannt geworden ist, mag hier auf sich beruhen. Die protestantische Mystik war ihm durch seine

[1]) Siehe über ihn D. Hölscher in Hauck-Herzogs Realenzyklopädie [3] I, S. 506 ff.

Studien in Jakob Böhme nicht fremd geblieben; die Neigung, geheime Gesellschaften zu stiften, alte mystische Symbole neu zu beleben, war noch um die Wende des neunzehnten Jahrhunderts sehr lebhaft gewesen; es mag auch sein, daß im Jahre 1817 die Dreihundertjahrfeier der Reformation die Erinnerung an Luthers Wappen wieder allgemein aufgefrischt hatte. Jedenfalls hat Hegel auf dieses Symbol zurückgegriffen, um es in vollständiger Übertragung seines Sinnes von dem religiösen auf das philosophische Gebiet als eine bildliche Bezeichnung des Dienstes zu gebrauchen, den die Philosophie den denkenden Individuen ihrer Zeit leistet.

Dem äußerlichen Anscheine nach ist es die Zufälligkeit eines Wortspiels, die Hegel veranlaßt, sich dieser Bildrede zu bedienen. Er bezeichnet in der Vorrede zur Rechtsphilosophie[1]) als die Aufgabe, die der Rechtsphilosophie gesetzt sei, „den Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen". Er verwahrt sich dagegen, daß die Philosophie „einen Staat, wie er sein soll" zu konstruieren habe, und verweist sie darauf, ihn zu begreifen, wie er ist. Hier zitiert er das griechische Wort:

ἰδοὺ Ῥόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πήδημα
hic Rhodus, hic saltus

und erklärt es für ebenso töricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Theorien, die sich das Individuum über eine Welt macht, wie sie sein soll, bezeichnet er als bloße Meinungen, die im Gegensatze zu der vernünftigen Wirklichkeit eben

[1]) Grundlinien zur Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Berlin 1821. Wir verweisen im folgenden, wo in den Anmerkungen nur Seitenzahlen stehen, immer auf die Seiten dieser Ausgabe.

nur in der Einbildung existieren und daher praktisch wie wissenschaftlich ebenso wertlos sind. In diesem Zusammenhange fährt er nun mit dem Satze fort:

„Mit weniger Veränderung würde jene Redensart lauten:

Hier ist die Rose, hier tanze.

Was zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und [sie] in ihr nicht die Befriedigung finden läßt, ist die Fessel irgend eines Abstraktums, das nicht zum Begriffe befreit ist. Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu begreifen, und in dem was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten, wie mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besonderen und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen.[1])“

Diese Sätze, die äußerlich sich an jenes griechische Zitat anschließen, geben sachlich den Abschluß zu den prinzipiellen Ausführungen, auf die Hegel seine ganze Vorrede zur Rechtsphilosophie aufgebaut hat. Sie können deshalb auch nur im Zusammenhange mit diesen richtig verstanden werden.

Hegel beginnt seine Vorrede sachlich mit der Erklärung, daß sein Buch durch seine Methode sich von einem gewöhnlichen Kompendium unterscheide. Die Methode, die darin das Leitende ausmache, sei die spekulative Erkenntnisweise, die Entwicklung aus dem logischen Geiste. Auf diese Form seiner Abhandlung legt er das Hauptgewicht. „Denn das, um was es in derselben zu tun ist, ist die Wissenschaft,

[1]) S. XXI f.

und in der Wissenschaft ist der Inhalt wesentlich an die Form gebunden.“[1]) In welchem Sinne nun er hier den Unterschied von Inhalt und Form will verstanden wissen, das sagt er zusammenfassend gegen den Schluß der Vorrede, wo es heißt: „die Form in ihrer konkretesten Bedeutung ist die Vernunft als begreifendes Erkennen, und der Inhalt die Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen wie der natürlichen Wirklichkeit; die bewußte Identität von beidem ist die philosophische Idee.“[2]) Danach also erscheint zwar für die Wissenschaft zunächst der Gegenstand, den sie zu behandeln hat, als der Inhalt, die Erkenntnis aber, die ihn dem Wissen aneignet, als die Form. Insofern aber diese Erkenntnis den Gegenstand wirklich begreift und ihn als das erfaßt, was er wahrhaft ist, so sind ihre Bestimmungen wie die des Gegenstandes dieselben vernünftigen Bestimmungen, oder sowohl das begreifende Erkennen wie die zu begreifende Wirklichkeit sind ihrem Wesen nach Vernunft. Ihrem Wesen nach: denn das begreifende Erkennen ist, so lange es noch nicht im begrifflichen Wissen sein Ziel erreicht und seinen Gegenstand rein begriffen hat, mit Zufälligkeit, Unwesentlichkeit und Irrtum vermischt; und die Wirklichkeit zeigt in ihrer äußeren Existenz „durch das Scheinen des Wesens in die Äußerlichkeit“ eine unendliche Mannigfaltigkeit von Verhältnissen,[3]) die zwar alle innerhalb der Sphäre des Vernünftigen bleiben, doch aber als das Unwesentliche, Zufällige und Vergängliche dem substantiellen Wesen nicht angehören und von dem Begriffe deshalb auch als das, was sie sind, als das Gleichgültige und Nebensächliche beiseite gelassen werden. Doch aber und eben darum ist es dieselbe Vernunft, die als begreifendes Er-

[1]) S. V.

[2]) S. XXIII.

[3]) S. XX.

kennen und als Wirklichkeit vorhanden ist; und in der philosophischen Idee, in dem Gedanken, der methodisch den Zusammenhang aller Bestimmungen des Daseins wie des Bewußtseins zur geistigen Totalität entfalten und vereinigen will, spricht sich diese Identität der beiden Gestalten der Vernunft, einerseits des Erkennens, anderseits der Wirklichkeit, als bewußte Identität, als Begriff des Begriffes[1]) aus.

Hiernach ergibt sich nun, daß, wenn zunächst vom Standpunkte der Wissenschaft aus die Kategorien Inhalt und Form auf den Gegenstand und das Erkennen angewendet werden konnten, von dem umfassenderen Standpunkt der philosophischen Idee aus vielmehr der eine Inhalt, die Vernunft, erkannt wird als in zwei Gestalten oder Formen sich darstellend, — auf der einen Seite die Vernunft als das substantielle Wesen der Wirklichkeit, auf der andern Seite die Vernunft als die Seele des begreifenden Erkennens. Die Wirklichkeit selbst nun zeigt sich wiederum gegliedert in eine Mehrheit von vernünftigen Gestaltungen, und zwar treten uns in ihr die beiden Welten der Natur und der sittlichen Welt entgegen. In jener verwirklicht sich die Vernunft im Elemente des bewußtlosen, räumlichen und zeitlichen Außer- und Nebeneinander, in dieser dagegen im „Elemente des Selbstbewußtseins." Und nun ist dies das Auffallende, daß dem Denken unserer Zeit die Vernünftigkeit der Natur viel leichter einleuchtet als die der sittlichen Welt. „Von der Natur gibt man zu, daß die Philosophie sie zu erkennen habe, wie sie ist, daß der Stein der Weisen irgendwo, aber in der Natur selbst verborgen liege, daß sie in sich

[1]) Man wolle nur beachten, daß Begriff bei Hegel nicht das abgezogene Schema der formalen Logik, sondern die begriffene Wahrheit, ja das Subjekt bedeutet, das sich seinen Inhalt als geistigen Besitz angeeignet, ihn ergriffen und umfaßt hat, das sich im anderen erkennende Selbst.

vernünftig sei und das Wissen diese in ihr gegenwärtige wirkliche Vernunft, nicht die auf der Oberfläche sich zeigenden Gestaltungen und Zufälligkeiten, sondern ihre ewige Harmonie, aber als ihr immanentes Gesetz und Wesen zu erforschen und begreifend zu fassen habe. Die sittliche Welt dagegen, der Staat, sie, die Vernunft, wie sie sich im Elemente des Selbstbewußtseins verwirklicht, soll nicht des Glücks genießen, daß es die Vernunft ist, welche in der Tat in diesem Elemente sich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und inwohne. Das geistige Universum soll vielmehr dem Zufall und der Willkür preisgegeben, es soll gottverlassen sein, so daß nach diesem Atheismus der sittlichen Welt das Wahre sich außer ihr befinde, und zugleich, weil doch auch Vernunft darin sein soll, das Wahre nur ein Problema sei.“ [1]) „Ohnehin hat die sich so nennende Philosophie ausdrücklich ausgesprochen, daß das Wahre selbst nicht erkannt werden könne, sondern daß dies das Wahre sei, was jeder über die sittlichen Gegenstände, vornehmlich über Staat, Regierung und Verfassung, sich aus seinem Herzen, Gemüt und Begeisterung aufsteigen lasse.“ [2])

Da Hegel gegen diese Richtung des zeitgenössischen Denkens sich hier nur polemisch verhält, so unterläßt er es, die Erklärung für ihr Verfahren zu geben. Man wird ihm aber das Recht, polemisch gegen sie aufzutreten, nicht absprechen dürfen, da er sie nach allen ihren Erscheinungsweisen bereits in seiner „Phänomenologie“ ausführlich betrachtet und nachgewiesen hatte, wie in dem Prozesse, durch den der Geist zur vollen Freiheit und Erkenntnis seiner selbst gelangt, es auch dahin kommen muß, daß sich der Geist sich selber entfremdet, sich in seiner Welt nicht mehr

[1]) S. IX.

[2]) S. XI.

wiedererkennt, vielmehr durch seine Bildung in die Eitelkeit des Selbstbewußtseins gerät, die jede Bestimmtheit der sittlichen Welt negiert und nichts als die eigene Selbstgewißheit übrig behält.[1]) Das Reich der Natur, das immer sich gleich bleibt und in das nichts von der Bewegung des Selbstbewußtseins fällt, erscheint diesem dann erklärlicherweise, da es gegen seine Bewegung ganz teilnahmlos beharrt, als das fest in sich gegründete Vernünftige, während es in seinem eigenen Elemente sich mit dem Bewußtsein der eigenen Zerrissenheit plagt. So gehört dieses innerlich ganz unbefriedigende und zerstörende Verhältnis des Selbstbewußtseins zur Welt wieder selbst in die Reihe der notwendigen Bestimmungen, die sich der Geist in seiner geschichtlichen Entfaltung gibt, und bildet eine Gestalt der Wirklichkeit, in der die Vernunft sich auch, freilich ein widerspruchsvolles Dasein gibt, das aber unmittelbar an die reinste Verwirklichung der Vernunft hinanrührt.

So energisch nämlich Hegel gegen diese Eitelkeit des Selbstbewußtseins die Vernünftigkeit der sittlichen Welt und ihrer objektiven Ordnungen geltend macht, so klar wahrt er dem Subjekte das Recht seiner freien Selbstbestimmung. Nur, daß er die wahre Freiheit nicht schon in dem Geltendmachen der Subjektivität als solcher, sondern nur in der vernünftigen Selbstbestimmung des Subjekts erkennt, das sich nach seinem wahren geistigen Wesen innerlich mit der allgemeinen Wahrheit eins weiß. An sich ist die innere Freiheit schon bei dem unbefangenen Gemüte vorhanden, dessen „einfaches Verhalten" darin besteht, „sich mit zutrauensvoller Überzeugung an die öffentliche bekannte Wahrheit zu halten und auf diese feste Grundlage seine Handlungsweise und feste Stellung im Leben zu bauen". So ist „ohne-

[1]) Vgl. Hegels Phänomenologie, Lassonsche Ausgabe S. 316—378.

hin über Recht, Sittlichkeit, Staat die Wahrheit ebensosehr alt als in den öffentlichen Gesetzen, der öffentlichen Moral und Religion offen dargelegt und bekannt".[1]) Aber es ist ein Fortschritt der inneren Freiheit, daß der Mensch sich dieses Zutrauens, das er in die allgemeine Wahrheit setzt, als seiner eigenen Tat bewußt wird, daß er „im Denken" — worunter hier nicht das wissenschaftliche Denken, sondern allgemein die innere Selbstbestimmung und die Tätigkeit des Selbstbewußtseins zu verstehen ist, — „seine Freiheit und den Grund der Sittlichkeit sucht".[2]) In diesem Sinne ist es „ein großer Eigensinn, ein Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist, — und dieser Eigensinn ist das Charakteristische der neueren Zeit, ohnehin das eigentümliche Prinzip des Protestantismus".[3]) Dieses Prinzip führt folgerichtig und notwendig bis zu dem Standpunkte der Philosophie, die im methodischen Denken sich die Wirklichkeit zu eigen macht. Aber es prägt sich schon vollkommen wahr in dem Standpunkte der freien Subjektivität aus, zu dem der Mensch gelangen kann, auch ohne systematischer Denker von Fach zu sein. „Was Luther als Glauben im Gefühl und Zeugnis des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im Begriffe zu fassen und so in der Gegenwart sich zu befreien und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist."[4])

Weit entfernt also, die Selbstbestimmung des Subjekts irgendwie herabsetzen zu wollen, knüpft Hegel seine eigene philosophische Arbeit geradeswegs an den großen Schritt an, den in der Reformation das Selbstbewußtsein zur Verwirk-

---

[1]) S. VII.
[2]) S. VIII.
[3]) S. XXIII.
[4]) S. XXIII.

lichung seiner inneren Freiheit und Herrschaft über alles Natürliche gemacht hat. Den Glauben in diesem Sinne als die subjektive Gewißheit des Ewigen, der an und für sich seienden Wahrheit, als die Gewißheit, die der Geist bewirkt, die dem Individuum nicht nach seiner Besonderheit, sondern nach seinem Wesen zukommt, erkennt Hegel ausdrücklich an als die wahre Form der Freiheit des Subjekts. Wenn man die Subjektivität bloß in das Gefühl setzt ohne diesen geistigen Inhalt der ewigen Wahrheit, so bleibt man bei dem bloß natürlichen Willen stehen.[1]) Die Subjektivität aber als der subjektive Geist, der den objektiven Geist vernimmt, ist mit diesem identisch. „Dieses Verhalten nur zu sich selbst ist die absolute Bestimmung; der göttliche Geist lebt in seiner Gemeinde, ist darin gegenwärtig. Dies Vernehmen ist Glaube genannt worden; das ist nicht historischer Glaube. Wir Lutheraner — ich bin es und will es bleiben — haben nur jenen ursprünglichen Glauben."[2]) „Hiermit ist das letzte, das neue Panier aufgetan, um welches die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst und zwar in der Wahrheit ist und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne, unter der wir dienen und die wir tragen."[3]) Unter dieser Fahne aber ist der Gedanke inzwischen noch weiter vorgerückt: die Philosophie hat ihm den theoretischen Ausdruck gegeben, und es ist in der Philosophie wesentlich das Werk Kants, die innere Freiheit der vernünftigen Subjektivität zur Grundlage des methodischen Denkens gemacht zu haben. „Das Prinzip der Unabhängigkeit der Vernunft, ihrer absoluten Selbständigkeit in sich, ist von nun an als allgemeines Prinzip der Philosophie,

[1]) Phil. d. Gesch., Reclamscher Verlag, herausg. v. Brunstäd, S. 519.

[2]) Gesch. d. Phil., Hegels Werke, 13. Bd., 1. Aufl. S. 89.

[3]) Phil. d. Gesch. a. a. O. S. 519.

wie als eines der Vorurteile der Zeit, anzusehen.“ [1]) In dem Leben der Gegenwart spricht dieses Prinzip sich aus als „das protestantische Gewissen, — der freie Geist, in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend“. [2]) Auf dieser Stufe des Selbstbewußtseins steht mit Bewußtsein in klarer begrifflicher Erkenntniss die Philosophie, wie Hegel sie vertritt; der Boden, aus dem sie entsprießt, ist jenes Prinzip der freien Subjektivität.

Dennoch ist Hegel eifrig bemüht, den Schein fernzuhalten, als sei die Vernunft allein in dieser Sphäre der subjektiven Freiheit wirklich. Er sieht in der Herausbildung dieser Sphäre nicht bloß den Weg zur vollkommenen Versöhnung von Objekt und Subjekt, sondern ebenso sehr die vorhandene Entzweiung beider Seiten, die nicht das Ursprüngliche, das sozusagen Naturgemäße, sondern ein Moment der Entwicklung ist und darum nicht beanspruchen darf, für die ganze Wahrheit genommen zu werden. Schon in seiner ersten Schrift hat er besonders hervorgehoben, daß diese Entzweiung sich an der Totalität des Wirklichen als eine geschichtliche und klimatische „Zufälligkeit“ zeige. „In der Form der fixierten Reflexion, als eine Welt von denkendem und gedachtem Wesen im Gegensatz gegen eine Welt von Wirklichkeit, fällt diese Entzweiung in den westlichen Norden.“ [3]) Er nennt in seiner zweiten größeren Abhandlung diese Form wohl eine „große Form des Weltgeistes“, betont aber wieder, daß sie „das Prinzip des Nordens und, es religiös angesehen, des Protestantismus“ sei. [4]) Und spezieller über die formale Seite

---

[1]) Enzyklopädie, Lassonsche Ausgabe, S. 87.

[2]) Ebenda S. 473.

[3]) Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems. Jena 1801. S. 24.

[4]) Glauben und Wissen, Krit. Journ. d. Phil. 2. Bd. 1. St. Tübingen 1802. S. 6.

des philosophischen Erkennens macht er später nicht bloß die Bemerkung: „das Geschäft der Philosophie besteht nur darin, dasjenige, was rücksichtlich des Denkens den Menschen von alters her gegolten, ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen. Die Philosophie stellt somit nichts Neues auf“ [1]) —, sondern er folgert daraus, „daß, wenn im Geiste, Gemüte, besonders in der religiösen Empfindung der Glaube, Gewißheit, Überzeugung oder wie wir es qualifizieren wollen, an die Wahrheit, an Gott, für sich feststeht, es sich nicht erst darum handelt, diese Überzeugung durch die Erkenntnis zu erlangen. Die Erkenntnis kann nach dieser Stellung mehr als ein Luxus des Geistes, als für ein Bedürfnis desselben angesehen werden.“ [2]) Dabei sagt er natürlich sonst nachdrücklich genug, daß in anderer Rücksicht die Philosophie gerade das dem Geiste Notwendigste sei. [3])

Die Absicht aber, in der er jene Ausführungen macht, ist die, der Wirklichkeit in allen Gestalten ihres Daseins die Vernünftigkeit zu vindizieren. Weil es dem Standpunkte der Subjektivität naheliegt, einem abstrakten Subjektivismus zu verfallen, der sich der objektiven Welt gegenüber im Besserwissen und Negieren gefällt, so scheint es ihm unerläßlich, auf das stärkste zu betonen, daß die Vernünftigkeit nicht eine absonderliche Eigenschaft des individuellen Bewußtseins ist, sondern die Grundbestimmung der gesamten Objektivität bildet. Daß es in der Welt vernünftig zugehe, ist die für das natürliche Bewußtsein selbstverständliche Voraussetzung alles seines Verhaltens zur Welt. Tritt es aus seiner Natürlichkeit heraus, um denkend sich von seinem Gegenstande zu unterscheiden und ihn sich zum freien geistigen Besitz zu machen, so hat es sich durch den Zwie-

[1]) Zusatz zu § 22 der Enzykl., Hegels We. Bd. 6, S. 43.

[2]) Briefe v. u. a. H. II, S. 118.

[3]) Gesch. d. Phil., Hegels We. Bd. 13, 1. Aufl. S. 65.

spalt von Subjekt und Objekt hindurchzuarbeiten. Dieser Zwiespalt selbst aber tritt damit als ein vernünftiges Moment in einer vernünftigen Entwicklung des objektiven Weltzusammenhanges auf. Erscheint, wie wir oben gesehen haben, in diesem Weltzusammenhange die Natur als das sich gleichbleibende und darum in sich vernünftige Element, so gilt es sich klar zu machen, daß die sittliche Welt, die Welt des menschlichen Zusammenlebens und der persönlichen Selbstbestimmung, die sich im Elemente des Selbstbewußtseins verwirklicht, unmöglich von der Vernunft verlassen sein kann, einfach darum, weil sich ja in ihr das Selbstbewußtsein, das sich selbst als vernünftig weiß, die ihm gemäßen Formen gegeben hat.

Darum spricht Hegel das Wort aus, das man ihm so vielfach verdacht hat: was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig. Nicht bloß Haym, der in diesem Satze die Maxime eines kulturfeindlichen Quietismus[1]) sieht, sondern selbst Rosenkranz, der ihn als einen „Kanon für die Politik" ausgibt und meint, Hegel selbst hätte ihn in der zweiten Auflage der Enzyklopädie einschränkend erläutern müssen,[2]) hat ihn irrtümlich aufgefaßt. Die Einschränkung, daß die Vernunft „das substantielle Wesen der sittlichen, wie der natürlichen Wirklichkeit" sei und also die unzähligen Einzelheiten der „bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust" für sich genommen und außer dem Zusammenhange mit dem substantiellen Wesen weder als wirklich noch als vernünftig gelten dürfen, hat Hegel ja in der Vorrede zur Rechtsphilosophie selber deutlich genug ausgesprochen,[3]) und in diesem Sinne hat sich auch Kuno Fischer mit Recht gegen

[1]) Haym, Hegel und seine Zeit, Berlin 1857, S. 365.

[2]) Rosenkranz, a. a. O. S. 335.

[3]) S. XX.

die Mißdeutung der Worte Hegels gekehrt.[1]) Es ist in der Tat schwer zu begreifen, daß man sie so arg hat mißverstehen können, wenn er auf denselben Seiten, auf denen sie geschrieben stehen, zugleich geschrieben hat, die Philosophie gewähre die Einsicht, daß nichts wirklich ist als die Idee.[2]) Nur versteht Hegel allerdings unter der Idee mehr als „eine Vorstellung in einem Meinen"; sie gilt ihm als die tragende Substanz der Wirklichkeit, die treibende Kraft der Gegenwart, die über das Bewußtsein des Individuums hinausreicht und dem allgemeinen Bewußtsein zur Ausprägung der vernünftigen Lebensordnungen in der sittlichen Welt verhilft.

Vor allem aber darf man doch den Gesichtspunkt nicht außer acht lassen, der Hegels ganze Anschauung beherrscht, daß nämlich diese Wirklichkeit der sittlichen Welt gerade im Gegenteil zur Natur eine geschichtliche Wirklichkeit, eine ununterbrochene Entwicklung, ein Prozeß ist, in dem es keinen Stillstand gibt, sondern die Bestimmungen, in denen sich das vernünftige Selbstbewußtsein findet, es immer über sie selber hinaus und zu vollkommenerer, bewußterer Realisierung seiner Freiheit treiben. Weit gefehlt also, daß der Satz: was wirklich ist, das ist vernünftig, dem Geiste den Stillstand bei irgendeiner Form der Wirklichkeit diktierte, so rechtfertigt er den niemals stillstehenden Fortschritt der Wirklichkeit als den Gang des Weltgeistes selbst, der sich in der Fülle seiner Gestalten ausbreitet und zusammenfaßt; und kennzeichnet das, was daran von Vergänglichem, Unangemessenem und Widersprechendem auftritt, als zu überwindende Einseitigkeiten, Besonderheiten und Momente, die als solche ebenso relativ unwahr wie an ihrer Stelle durch ihren Zusammenhang mit dem Ganzen, in dem sie wieder zu

[1]) Kuno Fischer, a. a. O. S. 145.

[2]) S. XX.

verschwinden bestimmt sind, vernünftig sind. Soll also durchaus in dem Satze eine Regel für die Praxis gefunden werden, so ermahnt er nicht zum trägen Gehenlassen, sondern zum sachgemäßen Fortschreiten. Die Unvernunft des Weltverbesserers, der ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit seine Träume durchsetzen will, verurteilt er freilich; dafür aber stellt er die Weisheit des sachverständigen Arbeiters, der die gegebenen Güter und Tendenzen der Wirklichkeit in ihrem eigenen Sinne zu verwerten und damit neue Werte zu schaffen weiß, an ihren gebührenden Ehrenplatz. Der natürlichen Welt gegenüber gilt ein solches Verhalten als selbstverständlich; auch auf dem fruchtbarsten Acker in Deutschland wird niemand eine Reisplantage oder einen Bananenhain anlegen wollen, sondern er wird Rüben stecken oder Gemüse pflanzen. Paßt er sich hier dem vernünftigen Zusammenhange der Dinge an und benutzt ihn zur Förderung der Kultur, so darf ihm wohl zugemutet werden, daß er auch in der Welt des menschlichen Zusammenlebens die Vernünftigkeit des wirklichen Zustandes der Dinge anerkenne und ihn zu höherer Vollkommenheit zu bringen, nicht aber ihn durch irgendwelches ausgedachte Unwesen zu verdrängen bemüht sei, für das in der Wirklichkeit die Vorbedingungen fehlen.

So zeigt es sich, daß die Wirklichkeit selbst auf die Tätigkeit der Subjektivität rechnet und auf sie angelegt ist. Die subjektive Freiheit ist so wenig ein Nebensächliches oder ein bloßer Luxus, daß im Gegenteil die Vernunft als solche nach ihrem Wesen Geist, Subjekt oder das Selbst ist, das sich in der Wirklichkeit zu seinem Begriffe entfaltet. Diesen Begriff der Wirklichkeit hat Hegel in seiner Phänomenologie ausführlich dargelegt. Das Bewußtsein und seine Welt treten ohnehin immer in eine zueinander passende Einheit. Wo nun das Bewußtsein zu dem „selbstbewußten Geiste“ sich vertieft hat, entspricht ihm die „sittliche Welt“,

die Welt der geschichtlichen Entwicklung und Bildung. Beide Seiten sind wesentlich identisch und haben ihre Wahrheit erst in dem Bewußtsein dieser Identität. Die jeweilige Gestalt der Wirklichkeit entspricht allemal dem jeweiligen Reifestande des subjektiven Geistes. Wie Hegel hier in der Vorrede zur Rechtsphilosophie sich ausdrückt, daß „jedes Individuum ein Sohn seiner Zeit“ [1]) ist, so stellt jede Zeit eine „Bildungsstufe des allgemeinen Geistes“ dar, der die „Substanz des Individuums“ ausmacht; und insofern diese Substanz sich „ihr Selbstbewußtsein gibt“, in dem Individuum zur Geltung kommt, ist sie ihrerseits an das Maß der Bildung des Individuums gebunden. [2]) Wenn demnach die Vernunft als selbstbewußter Geist sich selbst von der vorhandenen Wirklichkeit unterscheidet und wohl nicht einmal die Einsicht hat, daß auch diese vorhandene Wirklichkeit Vernunft ist, so erkennt der philosophische Beobachter in diesen beiden Erscheinungsweisen der Vernunft eben nur die zwei zueinander gehörigen Seiten der einen vorhandenen Wirklichkeit. Selbst was in der Form der subjektiven Freiheit auftritt, der Eigensinn des Selbstbewußtseins, der nichts anerkennen will, als was seiner inneren Bestimmtheit entspricht, erscheint so wiederum als ein Gegebenes. Nicht bloß „die äußere positive Autorität des Staates oder der Übereinstimmung der Menschen“, sondern ebenso „die Autorität des inneren Gefühls und Herzens und das unmittelbar beistimmende Zeugnis des Geistes“ [3]) sind etwas in der Wirklichkeit Vorhandenes, Bestimmungen des Subjektes, die dieses in sich und an die es sich gebunden findet. Oder es haftet auch dieser Seite, dem Standpunkte der subjektiven Freiheit, noch ein Moment der Unfreiheit an.

[1]) S. XXI.

[2]) Phänomenologie, Lassonsche Ausg. S. 20.

[3]) S. VII.

Dieses Moment der Unfreiheit kann nicht anders überwunden werden, als indem das Selbstbewußtsein sie an sich erfährt und durch den Widerspruch, in den es dadurch mit sich selber und mit seiner Welt gerät, dazu getrieben wird, innerlich aus ihr sich zu erheben und zur vollkommen freien Übereinstimmung mit sich und mit der Wirklichkeit zu gelangen. Hierin liegt die Notwendigkeit, daß, wo der Standpunkt der selbstbewußten Subjektivität erreicht wird, sich diese nicht einfach in der Einheit mit der sittlichen Welt erhält, der sie angehört, sondern in die Entzweiung hinaustritt in dem Bewußtsein, „als einzelner Geist das Wesen zu sein". [1]) Diese Entzweiung beruht auf dem Gegensatze, der hier für das Bewußtsein unüberwindlich ist, auf dem Gegensatze des seiner selbst gewissen Subjekts und einer ihm äußerlichen und fremden Gegenständlichkeit, die es doch zu der seinen zu machen bemüht ist; er geht durch die mannigfaltigsten Formen hindurch, denen allen die Reflexion des Selbst in sich und also seine eigensinnige Unterscheidung und Abtrennung von der ihm zugehörigen Welt eigentümlich ist. In diesen Formen arbeitet sich aber nun das Bewußtsein immer mehr zu dem Lichte empor, in dem es sich selber als das reflektierende, denkende Subjekt, als Geist begreift. Es hebt seine Stellung zur Welt in die Sphäre der abstrakten Allgemeinheit, der Idealität, des Gedankens und wird abstraktes, methodisches Denken oder philosophisches Räsonnement. So lange es dabei in der Entzweiung stehen bleibt, tritt gerade, wenn es sich diese Form des begreifenden Denkens gewonnen hat, das in sich selbst den Charakter der Unendlichkeit, der geistigen Totalität, der konkreten Identität trägt, der Widerspruch, der es zerreißt und ebenso unglück-

[1]) Phänomenologie, Lassonsche Ausg., S. 236. Dort wird überhaupt die Stellung des vernünftigen Selbstbewußtseins zu seiner Welt prinzipiell und klassisch skizziert. (S. 233—237.)

lich wie unheilbringend macht, am deutlichsten hervor. So war es zur Zeit der griechischen Sophisten,[1]) so ist es in der Gegenwart.

„Unvollkommene Philosophien gehören überhaupt dadurch, daß sie unvollkommen sind, unmittelbar einer empirischen Notwendigkeit an, und deswegen aus und an derselben läßt sich die Seite ihrer Unvollkommenheit begreifen; das Empirische, was in der Welt als gemeine Wirklichkeit daliegt, ist in Philosophien desselben in Form des Begriffes als eins mit dem Bewußtsein und darum gerechtfertigt vorhanden".[2]) Diesen Satz hat Hegel im Blick auf die einzigen philosophischen Richtungen seiner Zeit, die er außer der Identitätsphilosophie überhaupt für Philosophien ansah, geschrieben. Er hat in ihnen „die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen" gesehen und damit seiner Zeit das Zeugnis gegeben, daß nunmehr „die große Form des Weltgeistes", der sie noch angehörte, nämlich die Subjektivität, die in der Beschränkung der Reflexion bei sich selber bleibt und in sich die Unendlichkeit, in das Objekt die Endlichkeit legt, philosophisch sich vollständig ausgesprochen habe, und daß die Gegenwart deshalb an der Schwelle des Überganges zu einer neuen Zeit stehe, deren Inhalt nun wieder die Versöhnung der Subjektivität mit der Objektivität ausmachen muß. Standen doch diese Reflexionsphilosophien selbst an der Schwelle der wahren Philosophie, der Philosophie der erfüllten Identität, der vollbrachten Versöhnung. Die Unendlichkeit in der Form des Ich brauchte „sich nur nicht auf diesem Punkte zu fixieren und zur Subjektivität zu werden, womit die ganze Endlichkeit der Reflexion wieder zum Vorschein kam", so wäre sie „ins Positive der absoluten Idee übergeschlagen". Und ohne-

[1]) S. XV.

[2]) Glauben und Wissen, Krit. Journ. d. Phil. 2. Bd., 1. St., S. 5.

hin ist die Philosophie der Subjektivität, weil sie Philosophie der Unendlichkeit, des Denkens ist, der Philosophie des Absoluten näher als die Philosophie des Endlichen, der Empirismus.[1]) So bleibt nur übrig, daß die wahre Philosophie die vorhandenen und philosophisch bereits rein ausgebildeten Momente zusammenfasse, um die Vernunft aus ihrer inneren Entzweiung zu der wirklichen Versöhnung mit sich selbst, zur vollen Freiheit des Geistes in sich selber zu führen.

Das war die stolze Aussicht, mit der Hegel seine philosophische Arbeit begonnen hatte. Man begreift seinen Mißmut, wenn er nach bald zwei Jahrzehnten sehen mußte, daß nicht nur die Erkenntnis, in der er das große Problem der Gegenwart gelöst sah, dem Bewußtsein der Zeit noch völlig fremd geblieben war, sondern daß dieses nicht einmal jene echten Reflexionsphilosophien ernstlich in sich aufgenommen hatte, vielmehr in der „Seichtigkeit" eines bald mehr skeptischen, bald mehr empirischen sogenannten Philosophierens, in dem „unruhigen Treiben der Reflexion und Eitelkeit"[2]) weit hinter ihnen zurückblieb und sich durchgehends auf dem Standpunkt einer räsonnierenden und sophistischen Aufklärung hielt. Weil er den Fortschritt über diesen Standpunkt selber nicht nur vertrat, sondern in der Sache als bereits vollzogen nachgewiesen hatte, so war er sich bewußt, als ein Kämpe für den Fortschritt gegen die Reaktion aufzutreten, wenn er gegen eine Denkweise stritt, die im Felde des Gedankens ihre Herrschaft schon verloren hatte, in dem allgemeinen Zeitbewußtsein aber noch den Ton angab. Wodurch sie stark war, das „Prinzip der Unabhängigkeit der Vernunft", das erkannte niemand unumwundener an als Hegel; um so mehr war er berechtigt,

[1]) Ebenda S. 187.

[2]) S. X.

ihr die tatsächlich ihr einwohnende Unvernunft vorzuhalten. Das Recht, sein Denken zum Fundament seines gesamten Verhaltens zu machen, wird „in Unrecht verkehrt, wenn nur dies für Denken gilt und das Denken nur dann sich frei weiß, insofern es vom allgemein Anerkannten und Gültigen abweiche und sich etwas Besonderes zu erfinden gewußt habe". [1]) Darum weist Hegel die Eitelkeit des Besserwissens und den Hochmut des subjektiven — auch des frommen — Gefühls auf die daseiende Wahrheit hin, zu der sich der Geist in Staat und Sittlichkeit längst organisiert hat. Als ein Moment in dieser Organisation hat, wie wir schon gesehen haben, auch die Subjektivität zu gelten, die in ihr mit freier Herzensüberzeugung lebt. Und wenn nun die Wirklichkeit, in der wir leben, nicht anders denn als ein Werk der Vernunft und eine Organisation der Wahrheit sich verstehen läßt, so gilt es eben, an die Arbeit zu gehen und sie methodisch durch das freie Denken als solche zu begreifen. Ist der denkende Geist nicht zufrieden, sie „in dieser nächsten Weise" des natürlichen Gefühls als die vorhandene Wahrheit zu besitzen — und als denkender Geist muß er dahin kommen, daß er sich damit nicht begnügt — was bedarf sie weiter, als daß er sie auch begreife und dem schon an sich selbst vernünftigen Inhalt auch die vernünftige Form gewinne, damit dieser Inhalt für das freie Denken gerechtfertigt erscheine, das bei nichts Gegebenem stehen bleibt, sondern von sich ausgeht und eben damit fordert, sich im Innersten mit der Wahrheit vereint zu wissen? [2]) Diesem einfachen, der Vernunft der Sache wie dem Wesen des Denkens selbst entsprechenden Fortschritte steht nun der gegenwärtige Zustand der Subjektivität ebenso entgegen, wie er selber zu ihm hindrängt; und es ist die Aufgabe der Philosophie, die

[1]) S. VIII.
[2]) S. VII.

sich aus der Verkettung an das Gegebene dieses Zustandes losgemacht hat, das Bewußtsein aus dem Zwiespalt des Reflexionsstandpunktes zu der Freiheit des umfassenden Begriffs zu erheben. Dazu muß sie selbstverständlich zuerst diesen Zwiespalt erkennen und in seiner relativen Notwendigkeit ihn als ein Moment im Prozesse des Selbstbewußtseins dem Begriffe zueignen.

Am Schlusse seiner Abhandlung über „Glauben und Wissen" hat Hegel dieses Amt der Philosophie in einem endlosen und durch einen Druck- oder Konstruktionsfehler gänzlich aus den Fugen gebrachten Satze darzustellen gesucht, der in seiner bildlichen Pointe an den Ausspruch von der Rose im Kreuze erinnert. Wir legen seinen Inhalt in folgende Sätze auseinander. In der Zeitbildung ist — besonders als das Gefühl, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, — der unendliche Schmerz geschichtlich geworden, der Schmerz einer Entzweiung, der die Außenwelt als das dem Geiste Entfremdete und dem inneren Leben Widersprechende erscheint. Die Religion hat dies Gefühl, daß Gott selbst tot sei, in der Anschauung von dem Sterben Gottes am Kreuze ausgesprochen, das in der Tat auf der Seite der wirklichen Welt die Verdammnis und den Fluch, zugleich dann für den Glauben ihre Erlösung und Befreiung zeigt. Gleichsam empirisch hat als allgemeine Beobachtung Pascal diesem Gefühl Ausdruck gegeben, wenn er sagte, die Natur zeige sowohl in dem Menschen als außer ihm — also in ihren beiden Formen als natürliche und als sittliche Welt — überall einen Gott verloren. Diesen unendlichen Schmerz hat die Philosophie begrifflich rein als Moment, aber auch nur als Moment der höchsten Idee zu bezeichnen. Wenn der Weg zur Befreiung aus dem Schmerze auch bisher schon bekannt war in der Form einer moralischen Vorschrift, das empirische Wesen aufzuopfern, oder in dem Begriff formeller Ab-

straktion (wie etwa in Schillers Worten: „aber flüchtet aus der Sinne Schranken in die Freiheit der Gedanken"), so hat ihm die Philosophie nun eine philosophische Existenz zu geben. Sie gewinnt die Idee der absoluten Freiheit damit, daß sie das absolute Leiden begreift und den Karfreitag, der sonst historisch war, als einen spekulativen Karfreitag in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gott-losigkeit wiederherstellt. Diese Härte allein, bis zu der die dogmatischen Philosophien und die Naturreligionen gar nicht haben vordringen können — so daß es ihnen leichter war, einen heiteren, dafür aber auch ungründlicheren und auf die Einzelheit beschränkten Ausweg zu finden, — diese Härte allein, die erst in der Reflexionsphilosophie der Subjektivität dem Bewußtsein vollständig sich enthüllt hat und nun in ihrer Notwendigkeit als Moment begriffen werden kann, bildet den Abgrund, aus dem die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und zugleich in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß.[1])

An diese Ausführungen erinnert das „dunkle Wort", das uns zu dieser Abhandlung veranlaßt hat und zu dessen Erklärung wir jetzt endlich alle notwendigen Elemente beieinander haben, ganz unmittelbar. Hegel sieht in der Gegenwart den selbstbewußten Geist in einem radikalen Widerspruche zu der ihm gegenständlichen Wirklichkeit stehen, die er seiner eigenen Vernünftigkeit nicht angemessen findet und deshalb unruhig und unzufrieden meistert, um sie seinem Begriffe gemäß zu gestalten. Diese tiefe innere Entzweiung, der das Bewußtsein der Zeit durchwühlende Schmerz des Zerfallenseins mit der Wirklichkeit ist es, was Hegel das Kreuz der Gegenwart nennt. Er gibt ihm aber diesen

[1]) Glauben u. Wissen, a. a. O., S. 188.

Namen, weil dieser Schmerz selbst die Verheißung in sich trägt, daß der Geist aus ihm zur Freiheit und Versöhnung auferstehen werde. Denn er setzt ja die Überzeugung des Selbstbewußtseins voraus, daß die Objektivität dem Begriffe unterworfen zu sein bestimmt sei, daß in ihr nichts Unbegriffenes Geltung haben dürfe; nur hat sich das Selbstbewußtsein auf die rechte Folgerung, die es aus dieser Überzeugung ziehen müßte, noch nicht besonnen. Der Ausdruck „Kreuz der Gegenwart" bezeichnet also in der Tat eine Nichtidentität, aber nicht ohne weiteres zwischen Vernunft und Wirklichkeit, sondern zwischen subjektiver Vernunft und objektiver Wirklichkeit. Oder richtiger bezeichnet man die beiden Seiten des Gegensatzes so, daß man sie ebensowohl beide als Vernunft, nämlich die Vernunft als begreifendes Erkennen und die Vernunft als das substantielle Wesen der Wirklichkeit, wie auch beide als Wirklichkeit, nämlich als die Wirklichkeit des vernünftigen Selbstbewußtseins und die Wirklichkeit der sittlichen Welt einander gegenüberstellt.

Diesen Gegensatz aufzuheben ist nun ausschließlich die Philosophie imstande, weil nur sie im konkreten Begreifen des Seienden bis zum Ende geht. Was den selbstbewußten Geist von der vorhandenen Wirklichkeit scheidet und ihn in ihr nicht die Befriedigung finden läßt, ist nämlich nicht etwa die Höhe seiner Einsicht und die Reinheit seiner Begriffe, sondern im Gegenteil der seinem subjektiven Räsonnement noch anhaftende Mangel, „die Fessel irgend eines Abstraktums, das nicht zum Begriffe befreit ist". Wir müssen uns hier wieder erinnern, daß der Begriff im Sinne Hegels die begriffene Wahrheit, die umfassende Erkenntnis des sich im Andern erkennenden Selbsts ist. Zu dieser konkreten Erkenntnis gelangt das Selbst, wenn es sich von allem, was ihm „gegeben" ist, also auch von seinem eigenen vorhandenen Selbstgefühle, befreit und den schmerzlichen Kampf

nicht scheut, alle gewohnten Abstraktionen und inwohnenden Vorurteile, d. h. seine eigene zufällige Gestalt aufzuopfern, um in dem reinen begreifenden Denken — d. h. in der Philosophie — zum freien Begriffe sowohl seiner selbst wie seiner Welt zu kommen. Dadurch verhilft die Philosophie dem Denken zu der vernünftigen Einsicht, daß nämlich ebensowohl der selbstbewußte Geist wie die vorhandene Wirklichkeit Vernunft und in ihrem Wesen an sich wie in ihrem Begriffe an und für sich eins sind. Inmitten des Zwiespaltes oder des Kreuzes der Gegenwart enthüllt sich also dem Denken diese Identität beider entgegengesetzter Seiten, daß sie eine und dieselbe Vernunft sind. Und dieser Zwiespalt ist überhaupt zu nichts anderem da, als diese ansichseiende Identität hervorzutreiben und zum Bewußtsein zu bringen, die Vernunft als die Einheit beider Seiten zu enthüllen Darum ist die Vernunft die Rose im Kreuze der Gegenwart, das wahre Leben als die Einheit der geistigen Totalität oder des konkreten Begriffes, das aus dem Kreuze des Zwiespaltes der Reflexion emporblüht; und die Philosophie ist es, die das Subjekt dazu führt, die Vernunft als diese Lebensmacht der wiederherstellenden Identität zu erkennen und sich deshalb der Gegenwart, d. i. der wirklichen Welt, in der wir leben, eben darum zu erfreuen, weil sich in ihr dieser Prozeß vollzieht. Das dunkle Wort Hegels besagt also nicht die Nichtidentität, sondern im Gegenteil ihre Aufhebung zur vollkommenen Identität. Es trifft auch nicht zu, daß Hegel die Philosophie oder daß er „die Vernunft in ihrer freien philosophischen Entfaltung" mit der Rose vergleiche; vielmehr sagt er, daß die Philosophie uns die Vernunft als die Rose erkennen lasse, und also ist zwischen Philosophie und Vernunft hier zu unterscheiden. Die Vernunft, die von der Philosophie als die Rose gezeigt wird, ist nicht die Vernunft als Bestimmung des philosophierenden Subjektes, sondern

die Vernunft als das in der Welt der Objektivität und Subjektivität Identische, als die absolute Vernunft, die absoluter Geist und die Seele des gesamten Prozesses der Wirklichkeit ist. In dieser Erkenntnis der subjektiv-objektiven geistigen Realität wird dem denkenden Geiste die Versöhnung mit der Wirklichkeit gewährt.

Natürlich ist, wie schon oben erwähnt, diese Form der Versöhnung durch die Philosophie nicht die allgemeine und allen zugängliche Form. Sie wird nur denen gewährt und ist nur für die ein Bedürfnis, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu begreifen. Begreifen aber, das weder Etikettieren und Schematisieren, noch Kritisieren und Korrigieren, sondern das geistige Erfassen dessen ist, was ist, — „denn das, was ist, ist die Vernunft“[1]) — bedeutet gleichzeitig einerseits, daß sich das Subjekt „in dem, was substantiell ist,“ d. i. in der objektiven geistigen Macht, von der die Wirklichkeit vernünftig geformt wird, „seine subjektive Freiheit“ erhält, also aus eigener Einsicht diese Vernünftigkeit anerkennt und sie als Bestandteil seines Selbsts erfaßt, und anderseits, daß es „mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besonderen und Zufälligen,“ den eigenen Meinungen, „sondern in dem, was an und für sich ist,“ in der begrifflichen Wahrheit, in der Allgemeinheit der Vernunft, die als Wahrheit wirklich ist, steht. —

Dieses sind die Grundzüge, durch die, wie wir meinen, Hegels Anschauung von dem Verhältnis zwischen der Objektivität und der Subjektivität in der philosophischen Erkenntnislehre bestimmt wird. Das „dunkle Wort“, das uns den Anlaß zu unseren Betrachtungen gab, hat sich als ein Wort erwiesen, das in die tiefsten Zusammenhänge der Hegelschen

---

[1]) S. XXI.

Gedankenwelt hineinführt. Um deswillen wird es hoffentlich nicht vergeblich gewesen sein, so lange bei ihm verweilt zu haben. Nur zu leicht beachtet man bei Hegel vornehmlich die formale Seite seiner Philosophie, die dialektische Meisterschaft des begrifflichen Denkens, und übersieht dabei, wie er mit beiden Füßen mitten in der Wirklichkeit steht und ihr ihre Wahrheit nachzudenken bemüht ist. Manchem Mißverständnisse und mancher Lästerung wäre die Gelegenheit genommen, wenn die Aufmerksamkeit sich mehr auf diese Seite seiner Geistesarbeit lenken ließe. Die obigen Ausführungen, die nur die Denkweise Hegels haben interpretieren wollen, ohne auf eine Diskussion über ihre Berechtigung einzugehen, möchten in aller Bescheidenheit dazu dienen, den Geist des Philosophen klarer erfassen zu helfen. Immerhin müssen sie dabei auch auf den guten Willen der Leser rechnen. Ein Mittel, „den Leser zum Verständnis zu zwingen", was Fichte einmal — und auch vergeblich — versucht hat, gibt es nicht. Und es ist wohl nicht ohne Absicht geschehen, daß Hegel gerade, wo er den Kern seiner Weltanschauung mitzuteilen hatte, ihn mit mystischen Symbolen geschmückt hat, an denen die einen mit flüchtigem Interesse vorübergleiten, während die anderen nicht ruhen, bis sich ihnen das darin verborgene Geheimnis erschlossen hat. Auch ein Größerer als Hegel hat seine Gleichnisse erzählt: *ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν.* Mk. 4, 62.

Vom gleichen Verfasser erschienen:

Hegel. Ein Überblick über seine Gedankenwelt in Auszügen aus seinen Werken. Zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen. Stuttgart, 1906, Robert Lutz. Geh. 2 M. 50 Pf.; geb. 3 M.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Neu herausgegeben und mit einer Einleitung versehen. Leipzig, 1905, Joh. Fr. Dürr. Geh. 3 M. 60 Pf.; geb. 4 M. 20 Pf.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes. Jubiläumsausgabe. In revidiertem Text herausgegeben und mit einer Einleitung versehen. Leipzig, 1907, Joh. Fr. Dürr. Geh. 5 M.; geb. 6 M.

Johann Gottlieb Fichte und seine Schrift über die Bestimmung des Menschen. Eine Betrachtung des Weges zur geistigen Freiheit. Berlin, 1908, Trowitzsch & Sohn. Geh. 80 Pf.

Der Mensch und das Jenseits. Eine Anregung zum richtigen Verständnis der Wirklichkeit. Berlin, 1902, Trowitzsch & Sohn. Geh. 50 Pf.

Zur Theorie des christlichen Dogmas. Berlin, 1897, Weidmann'sche Buchhandlung. Geh. 2 M. 80 Pf.

Die theologische Wissenschaft und die Kirche. Berlin, 1902, Trowitzsch & Sohn. Auf Velinpapier; eleg. geh. 50 Pf

Die Schöpfung. Das erste Blatt der Bibel für unsere Zeit erläutert Berlin, 1907, Trowitzsch & Sohn. In imit. Pergamentbd. geb. 1 M. 40 Pf.

Des Menschen Schuld und Schicksal nach 1. Mose 2—3. Die Paradiesesgeschichte für unsere Zeit erläutert. Berlin, 1908, Trowitzsch & Sohn. In imit. Pergamentbd. geb. 1 M. 40 Pf.

Das ewige Wort. Der Eingang des Johannesevangeliums für unsere Zeit erläutert. Berlin, 1909, Trowitzsch & Sohn. In imit. Pergamentbd. geb. 1 M. 60 Pf.

Gottes Sohn im Fleisch. Betrachtungen über die evangelische Geschichte. Gütersloh, 1899, C. Bertelsmann. Geh. 4 M.; geb. 4 M. 80 Pf.

Die Gründung der Kirche. Betrachtungen über die apostolische Geschichte. Gütersloh, 1899, C. Bertelsmann. Geh. 4 M. 80 Pf.; geb. 5 M. 50 Pf.

Zions Sieg über Babel. Predigt gehalten am 18. Januar 1903 zu St. Bartholomäus in Berlin. Berlin, Trowitzsch & Sohn. Geh. 30 Pf.

Die moderne Richtung und die Kunst. Von Eremita. Groß-Lichterfelde, 1901, Edwin Runge. Geh. 3 M.; geb. 4 M.

Entwicklung und Offenbarung. Von Konsistorialrat Lic. Dr. Theodor Simon in Münster. 1907. Geh. 2 M. 40 Pf., geb. 3 M. 30 Pf.

Theologie der Gegenwart: Simons Arbeit trägt für diese Frage einen fast abschließenden Charakter für alle die an sich, die in den prinzipiellen Grundfragen, d. h. in der Anerkennung der absoluten Offenbarung in Christus wie in der Tendenz, diese durch Fassung in zeitgemäße Begriffe immer verständlicher und wirksamer zu machen, einig sind.

Der Kampf um den Sinn des Lebens. Von D. Wilh. Schmidt, ord. Prof. an der Universität Breslau.

2 Bde. 1907. Geh. 10 M., gebd. 12 M.

Ev. Kirchenblatt für Schlesien: Eine Apologetik ganz eigener Art in Biographien großer Denker. Mit außerordentlichem Fleiße, mit gewinnender Wärme und doch großer Unparteilichkeit geschrieben, wendet sich das Buch an alle, ... nicht bloß an die Gelehrten. Möchten recht viele davon Gebrauch machen!

Der Kampf der Weltanschauungen. Von D. Wilh. Schmidt, ord. Prof. an der Universität Breslau.

1904. Geh. 3 M. 60 Pf., gebd. 4 M. 50 Pf.

Das Buch zeigt in dem Nacheinander der Lebensbilder von Comte, Büchner, Strauß etc. das allmähliche Werden der gegenwärtigen religiösen Krisis.

Der Sieg des Christentums über die Welt der Antike. Von Lic. Dr. Georg Grützmacher, Professor der Theologie in Heidelberg. 1908. Geh. 70 Pf.

Die Religion Friedrich Schlegels. Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik. Von Dr. Walther Glawe. 1906. Geh. 3 M.

Reformation: Das Bild, welches uns der Verfasser entrollt, ist höchst interessant, da es ein Typus vieler religiöser Werdegänge ist.

Christentum und Kultur. Ein Beitrag zur christlichen Ethik. Von D. Dr. E. W. Mayer, Professor der Theologie an der Universität Straßburg i. E. 1905. Geh. 1 M. 40 Pf.

Eine klare Antwort auf eine schwere Gewissensfrage. Wahre Kabinettstücke akademischer Beredsamkeit.

Aufgabe und Arbeitsmethode der Apologetik. Von Pfarrer Wilhelm Ernst. 1908. Geh. 1 M. 80 Pf.

Literar. Zentralblatt: Eine ganz vortreffliche Schrift, die mit klarem Blick in die Probleme der modernen Zeit das Recht und die Notwendigkeit der Apologetik betont.

Druck von Trowitzsch & Sohn in Berlin SW., Wilhelmstr. 29.

LIBRARY UNIVERSITY OF TORONTO JUN 29 1976

Druck von Trowitzsch & Sohn in Berlin SW.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
2948
L3
Heft 1

Lasson, Georg
Beitrage zur Hegel-Forschung

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 24 08 021 7